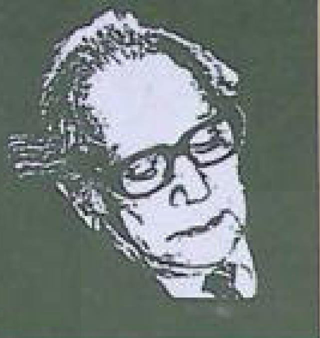


# سبط حسن

# پاکستان میں تہذیب کا ارتقا





# پاکستان میں
# تہذیب کا ارتقا

# پاکستان میں تہذیب کا ارتقا

سبطِ حسن



مکتبہ دانیال

ناشر : حوری نورانی

اشاعت : تیرھویں بار ۲۰۱۷ء

سرورق : خدا بخش ابڑو

طباعت : مقصود پریس، کراچی

قیمت : ۸۵۰ روپے

ISBN: 978-969-419-013-4

Pakistan main Tahzeeb ka Irtiqa

by Sibte Hasan

PAKISTAN PUBLISHING HOUSE

مکتبۂ دانیال

Snowhite Centre, Opposite Jabees Hr°el,
Abdullah Haroon Road, Karachi-74400
Phone:35681457-35682036-35681239
Email:danyalbooks@hotmail.com

شاکرعلی کے نام

# فہرست

# پبلشر کا نوٹ

پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء کے موجودہ ایڈیشن کو سابقہ ایڈیشنوں کے برعکس کمپیوٹر پر کمپوز کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔ اس ایڈیشن میں پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء کے حوالہ جات و حواشی کو بھی یکساں انداز میں پیش کیا جا رہا ہے۔ یعنی اب ہر باب کے حوالہ جات اور حواشی اس باب کے آخر میں یکجا کر دیے گئے ہیں۔ نیز بعض نامکمل حوالوں کو جہاں جہاں ممکن تھا، مکمل بھی کر دیا گیا ہے۔

ہم محترم ڈاکٹر سید جعفر احمد، ڈائریکٹر پاکستان اسٹڈی سینٹر، کراچی یونیورسٹی کے بے حد ممنون ہیں جنہوں نے ازراہ لطف و کرم اس اہم کام میں ہم سے مکمل تعاون کیا اور یوں یہ کام بخوبی ممکن ہو سکا۔

# دیباچہ

ماضی کا تجزیہ کرنا اور ماضی کو دہرانا دو مختلف طریقے ہیں اپنی تاریخ کو سمجھنے اور جاننے کے۔ آج کل ایک تیسرا طریقہ بھی رائج ہے اور وہ ہے ماضی کی پوجا کرنے کا۔ گزرے وقتوں کے کھنڈر اور عمارتیں، سکے اور اوزار، ہتھیار اور روزمرہ کے استعمال کی اشیاء یہ سب ہمیں خود شناسی میں مدد دیتی ہیں۔ لیکن اگر ہم ان سب چیزوں کو کلیجے سے لگا کر بیٹھ جائیں اور تنقیدی اور سائنسی نقطۂ نظر سے انہیں سمجھنے کی کوشش نہ کریں تو ظاہر ہے کہ اس کا نتیجہ محض ایک جذباتی تعلیم اور تعصب کی فضا پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں نکلے گا اور اس قسم کی باتیں عموماً حال اور مستقبل سے بیزاری کے لیے دانستہ لکھی جاتی ہیں۔

سبط صاحب نے "پاکستان میں تہذیب کا ارتقا" لکھ کر اس جذباتیت سے انحراف کی راہ دکھائی ہے اور اس اعتبار سے یہ کتاب ہمارے ملک کی تاریخ نویسی میں ایک انقلابی اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کتاب میں پہلی مرتبہ وادیٔ سندھ کی پانچ ہزار سالہ تاریخ کو سائنسی اور ارتقائی نظر سے جانچا گیا ہے۔ مصنف نے کہیں بھی رپورٹنگ نہیں کی ہے نہ پڑھنے والے کے جذبات سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے بلکہ سیدھے سادے انداز میں یوں لگتا ہے جیسے اس پوری معاشرت کو خود سمجھتے سمجھتے دوسروں کو سمجھانے بیٹھ گئے ہیں، اور جب سمجھا کر اُٹھے تو پتہ چلا کہ یہ محض بادشاہوں اور حکمرانوں یا درباری ریشہ دوانیوں کا قصہ نہیں تھا بلکہ اس پوری کہانی میں ایک عام آدمی، عام حالات میں اپنے ذہن اور اپنے ہاتھوں کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے۔ ذہن اور ہاتھ اس لیے کہ ان کے بغیر آدمی ترقی نہیں کر سکتا تھا۔

جب ذہن کی بات شروع ہوئی تو ہمارے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ تاریخ ہمیشہ کسی نہ

کسی نقطۂ نظر سے ہی لکھی جاتی ہے اور سبط صاحب نے جو کہ مارکسزم کو تاریخ کے سمجھنے کا سب سے پہلا اور بنیادی اصول گردانتے ہیں اسی نظریئے سے یہاں ماضی کا جائزہ لیا ہے۔ اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب کو پڑھتے وقت جا بجا موجودہ حالات کی ترجمانی کو ہمارا ذہن خود بخود قبول کرتا جاتا ہے۔ بادشاہوں، فاتحوں، شاعروں، مصوروں، عوامی اور مذہبی تحریکوں اور مولویوں غرض یہ کہ ہر تذکرے میں ہر جگہ یہی محسوس ہوتا ہے کہ طبقاتی معاشرے کے مسائل موئن جو دڑو کی بیل گاڑیوں کے زمانے سے لے کر آج کے سپر سانک دور تک ایک ہی لڑی کی کڑیاں ہیں۔

برصغیر کی تاریخ میں شروع سے مذہب اور ریاست ایک دوسرے سے الگ رہے ہیں۔ سبط صاحب نے جا بجا اس امر کے حوالے دیئے ہیں۔ مثلاً غیاث الدین بلبن علانیہ کہتا تھا کہ سیاسی امور ملکی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرع فقہا کے۔ آگے چل کر لکھتے ہیں— ''یہ درست ہے کہ ریاست کے ارباب اختیار مذہب کو اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر استعمال کرتے تھے اور مولویوں، پنڈتوں اور پادریوں کی خدمات سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن وہ مذہب کے نمائندوں کو اپنا آقا تسلیم کرنے کے لیے ہرگز تیار نہ تھے۔

برصغیر کی عوامی تحریکوں کا ذکر سبط صاحب نے جس لگن، محبت اور تفصیل سے کیا ہے وہ شاید ہی کسی دوسری کتاب میں ملے۔ بھگتی تحریک کے بارے میں عموماً یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ہندوؤں کی تحریک تھی مگر حقیقت میں یہ نچلے طبقے کے ہندو اور مسلمانوں کی مشترکہ تحریک تھی جس کے پیش رو بھی مسلمان صوفیا ہی تھے۔ ''شریعت سے انحراف کی یہ جرأت طریقت پسند صوفیا ہی کر سکتے تھے۔ چنانچہ بھگتی تحریک کے ست پنتھی فرقے کے بانی سید امام الدین اسمٰعیلی تھے۔''

سوامی رامانند، کبیر، سادھنا، نام دیو، گرونانک کے گن گائے ہیں۔ جن میں سے بیشتر اسی وادیٔ سندھ کے سپوت تھے۔ ''لوگ اگر پریم کے پرستار ہو جائیں اور دکھاوے کی رسمیں ترک کر دیں تو خدا اور انسان کے درمیان سے حجابات اٹھ جائیں گے— ظاہر ہے ہمارے ان نیک نیت بھگتوں کو ذات پات اور چھوٹے بڑے کے فرق کی معاشی نوعیت کا شعور نہ تھا۔ (شاید ہو بھی نہ سکتا تھا کیونکہ انقلابی حالات ہی موجود نہ تھے) وہ تو سماجی اصلاحات کے لیے حاکمِ وقت اور اونچے طبقوں سے لڑنے کے حق میں بھی نہ تھے بلکہ ان کو یقین تھا کہ مخالفوں کے دل پریم بھگتی

سے بدلے جا سکتے ہیں — ظاہر ہے یہ تحریک اونچے اور متوسط طبقوں میں کوئی مقام حاصل نہ کر سکی۔"

مگر — "بھگتی تحریک اور اردو زبان کی نشوونما اسی راستے پر چل کر ہوئی۔ دونوں ہی ہندو مسلم اتحاد کی بڑی دلکش نشانیاں ہیں۔" جو لوگ اردو کو ہندوستان کے مسلمانوں کی زبان کہتے نہیں تھکتے انہیں تاریخ کے صفحے اُلٹنے چاہئیں۔

مسلمان امراء کے زیرِ اثر برِصغیر میں عورت کی موجودہ پس ماندگی اور چکلوں کے کاروبار کی اہمیت جس طرح بڑھی اس کا خاصہ تذکرہ اس کتاب میں ملتا ہے۔ "پردے کی وجہ سے اونچے اور درمیانہ طبقے کی عورتیں اپاہج ہو کر رہ گئیں۔" ناچ گانا جو ہندو معاشرے میں ایک مقدس عبادت سمجھا جاتا تھا مولویوں کے فتوؤں کے طفیل مسلمانوں میں شجرِ ممنوعہ قرار پایا۔ اور یوں رئیس مسلمانوں نے ناچ گانے کے اڈوں کی سرپرستی شروع کر دی۔ اس طرح — "رقص و موسیقی کا یہ مقدس فن شہروں میں پیٹ بھروں کی تفریح اور ہوس کی آسودگی کا وسیلہ بن گیا۔"

مغلیہ دورِ حکومت کو دو آبے اور وسط ہند تک محدود سمجھا جاتا ہے مگر ایسا نہیں ہے اور "مغلوں کا عروج و زوال" کے عنوان کے تحت لکھے گئے باب کو پڑھ کر ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ مغلوں کا اس پورے خطے پر کتنا گہرا اثر تھا۔

بابر اور ہمایوں کو تو اتنی مہلت ہی نہیں ملی مگر اکبر، جہانگیر، اور شاہجہاں کا محبوب شہر لاہور تھا۔ اس شہر کی خوبصورتی اور تہذیبی برتری میں مغلوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ مگر ان کے تعمیری شوق سے قطع نظر سبط صاحب نے ان کی سائنسی اور تجارتی ناعاقبت اندیشی کا بڑی سختی سے محاسبہ کیا ہے۔ اور برِصغیر میں انگریزوں کے عمل دخل اور صنعتی سرگرمیوں سے ناواقفیت کی وجہ اس خود کفیل معیشت کو قرار دیا ہے جو اس معاشرے کا مزاج اور روح بن گئی تھی۔ اکبر جیسے دانشمند بادشاہ نے چھاپے خانے لگانے یا ان کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے خیال کو یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ یہ مشینیں ہمارے خوش نویسوں کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ دوسرے ہمارے پاس بے شمار خوش نویس ہیں آخر وہ کیا کریں گے اگر یہ چھاپے خانے قائم ہو گئے۔

اورنگ زیب کو ہمارے مورخوں نے یا تو ایک ایسے عالمِ دین کی قبا پہنا دی ہے جو قرآن اور رسولؐ کی تعلیمات کو سینے سے لگائے شریعتِ اسلامیہ اور خلفائے راشدین کا جانشیں، دین کے دشمنوں سے نبرد آزما ہے یا پھر ایک ایسا بے مروّت، جابر اور لالچی حکمراں جس نے اپنے باپ، بھائیوں اور ان کی اولاد کو ظلم اور دھوکے سے اپنے راستے سے ہٹا دیا اور سلطنتِ مغلیہ کے زوال کا سبب بنا۔ سبط صاحب نے ان دونوں نظریوں کی انتہاپسندی سے بچتے ہوئے جس دیانت اور غیر جانبداری سے اس پوری صورتِ حال کو جانچا ہے اس پر کہیں کہیں حیرت بھی ہوتی ہے اور غصہ بھی آتا ہے۔ مگر تاریخ کو سمجھنے کا شاید اس سے بہتر طریقہ کوئی نہیں تھا۔

اس کتاب میں رگ وید کے عہد سے لے کر مغلیہ حکومت کے زوال تک پوری داستان ہمیں وادیٔ سندھ کی سرزمین میں کروٹ لیتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ عام آدمی پر کیا گزری۔ شعر وادب، رقص وموسیقی، مصوری اور سنگ تراشی، علوم وفنون، سیر وشکار، غرض یہ کہ ماضی اپنی تمام خامیوں اور خوبیوں کے ساتھ موج در موج ہم تک چلا آتا ہے۔ اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ اتنی ٹھوس کتاب لکھتے وقت سبط صاحب اس کے ایک ایک لفظ سے لطف اندوز ہو رہے تھے۔ ان کو اپنی تحریر کے حُسن اور پختگی کی اس سے بہتر داد شاید نہ مل سکے کہ اتنے سنجیدہ اور فکر آمیز موضوع کے باوجود پڑھنے والے پر مطالعہ کے دوران ایک سرخوشی چھا جاتی ہے۔

سعیدہ گزدر

# تمہید

پاکستان میں ان دنوں تہذیب کا بڑا چرچا ہے۔ پاکستانی تہذیب کی شناخت اور تشخیص کے لیے سرکاری سطح پر سیمینار منعقد کیے جا رہے ہیں۔ ٹیلی ویژن اور ریڈیو پر تقریریں ہو رہی ہیں اور اخباروں اور رسالوں میں مضامین لکھے جا رہے ہیں۔ اس سے تو کسی کو انکار نہیں کہ شخصیت کی تشکیل و تعمیر میں تہذیب بہت اہم کردار ادا کرتی ہے البتہ تہذیبی مسائل سے اب تک جو غفلت برتی گئی ہے اس کی تلافی ان مباحثوں سے ہو جائے گی یا نہیں، یہ کوئی نہیں بتا سکتا۔ بہر حال یہی کیا کم ہے کہ 'جس طرف دیکھا نہ تھا پہلے اُدھر دیکھا تو ہے۔'

پاکستان کے تہذیبی مسائل اور ان کے حل کے بارے میں پڑھے لکھے طبقوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض حلقے تہذیب کے تمام مسائل کو مذہب کی روشنی میں دیکھتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک پاکستانی تہذیب کی اساس ہی مذہب ہے یا ہونی چاہئے۔ چنانچہ ان کا خیال ہے کہ تہذیب کے ان تمام عناصر اور مظاہر کو جو اسلامی شریعت کے مطابق نہ ہوں معاشرے سے خارج کر دینا چاہئے۔ مثلاً رقص، موسیقی، مصوّری اور صنم تراشی وغیرہ— دوسروں کا کہنا ہے کہ پاکستان چونکہ دو قوموں کے نظریے پر بنا تھا لہٰذا پاکستانی تہذیب کا رخ بھی اسی نظریے سے متعین ہونا چاہئے اور ہم کو اپنی تہذیب سے وہ تمام عناصر خارج کر دینے چاہئیں جن میں ہندوستانی تہذیب کی جھلک بھی ملتی ہو۔ چنانچہ یہ گروہ ان دنوں یہ ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہا ہے کہ ہماری تہذیب کا ہندوستانی تہذیب سے کبھی کوئی واسطہ ہی نہیں رہا ہے۔ ہماری تہذیب ہندوستانی تہذیب سے ہمیشہ الگ رہی ہے اور اسے آئندہ بھی الگ رہنا چاہئے بلکہ ہندوستان کے ''ثقافتی حملے'' سے بچنے کی خاطر ہمیں ہندوستان کی سرحد پر ایک ثقافتی دیوار چین

کھڑی کر لینی چاہئے۔ اسی سے ملتا جلتا وہ گروہ ہے جس کا دعویٰ ہے کہ ریاست پاکستان ہماری تہذیب کی روح کا اعلیٰ ترین مظہر ہے اور چونکہ ہماری ریاست ایک ہے، ہمارا مذہب ایک ہے، ہماری قومی زبان ایک ہے لہٰذا ہماری تہذیب بھی ایک ہے یا ایک ہونی چاہئے۔ جو لوگ علاقائی تہذیبوں کا غل مچاتے ہیں وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر پاکستان کی وحدت اور سالمیت کو خطرے میں ڈالتے ہیں۔ پانچواں گروہ کہتا ہے کہ پاکستان تو بے شک ایک مسلمہ تاریخی حقیقت ہے لیکن اس ریاست کے باشندوں کی نہ زبان ایک ہے، نہ مذہب ایک ہے اور نہ تہذیب ایک ہے بلکہ جس طرح پاکستان ایک وفاقی ریاست ہے اسی طرح اس کی تہذیب بھی وفاقی ہے اور پاکستانی تہذیب علاقائی تہذیبوں سے جدا یا ماورئی کوئی شے نہیں ہے۔ چھٹا گروہ کہتا ہے کہ طبقاتی معاشرے کی تہذیب بھی طبقاتی ہوتی ہے۔ لہٰذا پاکستانی یا علاقائی تہذیبوں کے مسائل پر غور کرتے وقت ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہم کس طبقے کی تہذیب کا تحفظ چاہتے ہیں۔ وڈیروں، نوابوں، رئیسوں کی تہذیب کا یا دیہات کے کاشتکاروں کی تہذیب کا۔ سامراجیوں، سرمایہ داروں ،ساہوکاروں کی تہذیب کا یا عام محنت کشوں کی تہذیب کا۔ ساتویں گروہ کا خیال ہے کہ ہم سائنس اور ٹیکنالوجی کے دور سے گزر رہے ہیں۔ ہمیں ملک کی تعمیر و ترقی کے لیے جدید صنعتی نظام کو اپنانا ہوگا اور اپنے معاشرے اور معیشت کی تنظیم سوشلزم کے اصولوں پر کرنی ہوگی ورنہ ہم ہمیشہ دوسروں کے دست نگر رہیں گے۔

لیکن پاکستانی تہذیب کیا ہے اور کیا ہونی چاہئے اس کا تصفیہ تو اسی وقت ممکن ہے جب ہم پہلے یہ طے کرلیں کہ تہذیب سے ہماری مراد کیا ہے؟ تہذیب کے عناصر ترکیبی کیا ہوتے ہیں، تہذیب کے ارتقا کا قانون کیا ہے، پاکستان میں تہذیب کن کن ادوار سے گزری ہے اور ان ادوار کی انفرادی خصوصیتیں کیا تھیں؟ یہ وہ سوالات ہیں جن پر غور کیے بغیر نہ تو دورِ حاضر کے تہذیبی مسائل آسانی سے سمجھ میں آسکتے ہیں اور نہ تہذیبی ترقی کی راہیں متعین ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ تہذیب انسان کا سفر ہے موجود سے ممکن کی جانب۔ ماضی میں ہمارے موجودات کیا تھے اور ان موجودات نے ممکنات کی کون کون سی شکلیں اختیار کیں۔ یہی اس کتاب کا موضوع ہے۔ البتہ کتاب کی دوسری جلد میں ہم مغربی تہذیب کے اثر و نفوذ اور علاقائی تہذیبوں کا جائزہ لینے کے بعد

دورِ حاضر کے ان تہذیبی مسائل سے بحث کریں گے جن کی طرف ہم نے ابتدا میں اشارہ کیا تھا۔

آریوں کی آمد سے اب تک ہندوستان اور وادیٔ سندھ کی تہذیبیں اتنی ملی جلی رہی ہیں اور انہوں نے ایک دوسرے پر اتنا گہرا اثر چھوڑا ہے کہ ہندوستانی تہذیب کو پسِ پشت ڈال کر پاکستانی تہذیب کا مطالعہ ممکن ہی نہیں ہے۔ پھر بھی ہم نے کوشش کی ہے کہ اس مختصر جائزے کو فقط انہیں تاریخی واقعات، تحریکات اور رجحانات تک محدود رکھا جائے جن کا تعلق وادیٔ سندھ کے باشندوں سے تھا۔

یہ کتاب عالموں کے لیے نہیں بلکہ طالب علموں کے لیے لکھی گئی ہے۔ اور اگر ان کے کسی کام آگئی تو میں سمجھوں گا کہ میری محنت اکارت نہیں گئی۔

سبطِ حسن۔ کراچی

۸ فروری ۱۹۷۵ء

پہلا باب

# تہذیب کی تعریف

ہر قوم کی ایک تہذیبی شخصیت ہوتی ہے۔ اس شخصیت کے بعض پہلو دوسری تہذیبوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن بعض ایسی انفرادی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو ایک قوم کی تہذیب کو دوسری تہذیبوں سے الگ اور ممتاز کرتی ہیں۔ ہر قومی تہذیب اپنی انہیں انفرادی خصوصیتوں سے پہچانی جاتی ہے۔

جب سے پاکستان ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے وجود میں آیا ہے ہمارے دانش ور پاکستانی تہذیب اور اس کے عناصرِ ترکیبی کی تشخیص میں مصروف ہیں۔ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی یا ہم نے فقط اپنی خواہش پر حقیقت کا گمان کر لیا ہے اور اب ایک بے سود کوشش میں لگے ہوئے ہیں۔ پاکستانی تہذیب کی تلاش اس مفروضے پر مبنی ہے کہ چونکہ ہر ریاست قومی ریاست ہوتی ہے اور ہر قومی ریاست کی اپنی انفرادی تہذیب ہوتی ہے۔ لہٰذا پاکستان کی بھی ایک قومی تہذیب ہے یا ہونی چاہئے۔

لیکن پاکستانی تہذیب پر غور کرتے وقت ہمیں بعض امور ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ریاست فقط ایک جغرافیائی یا سیاسی حقیقت ہوتی ہے اور قوم اور اس کے واسطے سے قومی تہذیب ایک سماجی حقیقت ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ریاست اور قوم کی سرحدیں ایک ہوں۔ مثلاً جرمن قوم ان دنوں دو آزاد ریاستوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہی حال کوریا اور ویت نام کا ہے۔ مگر جب ہم جرمنی اور کوریا یا ویت نام کی قومی تہذیب سے بحث کریں گے تو ہمیں مشرقی اور مغربی جرمنی، جنوبی اور شمالی کوریا اور جنوبی اور شمالی ویت نام کو ایک تہذیبی یا قومی وحدت ماننا پڑے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریاست کے حدود اربع گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ مثلاً

پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں ہیں جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو تھیں۔ مگر قوموں اور قومی تہذیبوں کے حدود بہت مشکل سے بدلتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بعض ریاستوں میں ایک ہی قوم آباد ہوتی ہے۔ جیسے جاپان میں جاپانی قوم، اٹلی میں اطالوی قوم اور فرانس میں فرانسیسی قوم۔ ایسی ریاستوں کو قومی ریاست کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوتی ہیں۔ جیسے کینیڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیں۔ چیکوسلواکیہ میں چیک اور سلاف، عراق میں عرب اور کرد، سویت یونین میں روسی، ازبیک، تاجیک وغیرہ۔ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہوتی ہے وہاں ریاستی تہذیب اور قومی تہذیب ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوتے ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوں وہاں ریاستی تہذیب کی تشکیل و تعمیر کا انحصار مختلف قوموں کے طرزِ عمل، طرزِ فکر اور طرزِ احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے اگر اتفاق اور رفاقت کی قوتوں کو فروغ ہو تو رفتہ رفتہ ایک بین الاقوامی تہذیب تشکیل پاتی ہے اور اگر نفاق اور دشمنی کی قوتوں کا زور بڑھے۔ مختلف قومیں صنعت و حرفت میں، زراعت و تجارت میں، علوم و فنون میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرنے کے بجائے ایک دوسرے پر غلبہ پانے یا ایک دوسرے کا استحصال کرنے کی کوشش کریں، یا ایک دوسرے سے نفرت کریں۔ اگر ملک میں باہمی اعتماد کے بجائے شک و شبہ اور بدگمانی کی فضا پیدا ہو جائے تو مختلف تہذیبی اکائیوں کی سطح اونچی نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے ملاپ سے کوئی ریاستی تہذیب اُبھر کر سامنے آ سکتی ہے۔

## تہذیب کی تعریف:

کسی معاشرے کی بامقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے کی طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔ چنانچہ زبان، آلات و اوزار پیداوار کے طریقے اور سماجی رشتے، رہن سہن، فنونِ لطیفہ، علم و ادب، فلسفہ و حکمت، عقائد و افسوں، اخلاق و عادات، رسوم و روایات، عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ تہذیب کے مختلف مظاہر ہیں۔

انگریزی زبان میں تہذیب کے لیے "کلچر" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ کلچر لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں "زراعت، شہد کی مکھیوں، ریشم کے کیڑوں، سیپوں اور

بیکٹیریا کی پرورش یا افزائش کرنا۔ جسمانی یا ذہنی اصلاح و ترقی، کھیتی باڑی کرنا۔"

اردو، فارسی اور عربی میں کلچر کے لیے تہذیب کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی درخت یا پودے کو کاٹنا چھانٹنا تراشنا تاکہ اس میں نئی شاخیں نکلیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں۔ فارسی میں تہذیب کے معنی "آراستن پیراستن، پاک و درست کردن و اصلاح نمودن" ہیں۔ اردو میں تہذیب کا لفظ عام طور سے شائستگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص بڑا مہذب یا تہذیب یافتہ ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ شخص مذکور کی بات چیت کرنے، اُٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کا انداز اور رہن سہن کا طریقہ ہمارے روایتی معیار کے مطابق ہے۔ وہ ہمارے آدابِ مجلس کو بڑی خوبی سے ادا کرتا ہے اور شعر و شاعری یا فنونِ لطیفہ کا ستھرا ذوق رکھتا ہے۔

تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے امرا و عمائدین کے طرزِ زندگی کا پرتو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا تو جانتے تھے۔ لیکن فقط تماشائی بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار ان کی نظروں سے اوجھل رہا اور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔ وہ جب "تہذیبِ نفس" یا "تہذیبِ اخلاق" کا ذکر کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد نفس یا اخلاق کی طہارت یا اصلاح ہوتی تھی۔

تہذیب کی اصطلاح اردو تصنیفات میں ہمیں سب سے پہلے تذکرہ گلشنِ ہند صفحہ ۱۲۹۔ ۱۸۰۱ء میں ملتی ہے۔ "جوان مودب و باشعور اور تہذیب اخلاق سے معمور ہیں۔" اسی زمانہ میں مولوی عنایت اللہ نے اخلاقِ جلالی کا ترجمہ جامع الاخلاق کے نام سے کیا۔ یہ کتاب احمدی پریس کلکتہ سے ۱۸۰۵ء میں شائع ہوئی۔ مولوی عنایت اللہ کتاب کے ابتدائیے میں لکھتے ہیں کہ "اس نے اپنے خواص مخلوقات کو زیورِ تہذیب الاخلاق سے مہذب اور عوام موجودات کے تئیں ان کی تبعیت سے مادب کیا۔" اسی نوع کی ایک اور تحریر کبیر الدین حیدر عرف محمد میر لکھنوی کی ہے۔ وہ ڈاکٹر جانسن کی کتاب تواریخِ راسلس کے ترجمہ کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ "زبان اردو

میں ترجمہ کیا کہ صاحبانِ فہم و فراست کو تہذیب اخلاق بخوبی ہو۔" [12]

ان مثالوں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے وسط تک ہمارے صاحبانِ علم و فراست کے ذہنوں میں تہذیب کا وہی پرانا تصور تھا جو فارسی زبان میں رائج تھا۔

سرسید احمد خاں غالباً پہلے دانشور ہیں جنہوں نے تہذیب کا وہ مفہوم پیش کیا جو ۱۹ویں صدی میں مغرب میں رائج تھا۔ انہوں نے تہذیب کی جامع تعریف کی اور تہذیب کے عناصر و عوامل کا بھی جائزہ لیا۔ چنانچہ اپنے رسالے "تہذیب الاخلاق" کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے سرسید پرچے کی پہلی اشاعت (۱۸۷۰ء) میں لکھتے ہیں کہ:

> "اس پرچے کے اجراسے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجہ کی سولزیشن (Civilisation) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تا کہ جس حقارت سے (سویلائزڈ) مہذب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذب قومیں کہلائیں۔ سولزیشن انگریزی لفظ ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ کیا ہے مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعالِ ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقہ تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی و خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے"۔ [13]

سرسید نے کلچر اور سولزیشن کو خلط ملط کر دیا ہے لیکن اس میں ان کا قصور نہیں ہے بلکہ خود بیشتر دانایانِ مغرب کے ذہنوں میں اس وقت تک کلچر اور سولزیشن کا تصور واضح نہیں ہوا تھا۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق ہی میں تہذیب پر دو مفصل مضمون بھی لکھے۔ پہلے مضمون کا عنوان "تہذیب اور اس کی تعریف" اور دوسرے کا "سولزیشن یعنی شائستگی اور تہذیب" تھا۔ یہ مضامین جیسا کہ خود سرسید احمد خاں نے اعتراف کیا ہے ٹامس بکل (۱۸۲۱ء۔ ۱۸۶۲ء) کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

ٹامس بکل برطانیہ کا مشہور مورخ تھا۔ وہ تہذیب عالم کی مفصل تاریخ کئی جلدوں میں لکھنا چاہتا تھا۔ لیکن ابھی فقط دو جلدیں شائع ہوئی تھیں (۱۸۶۱ء) کہ بکل کا انتقال ہو گیا۔

بکل نے انسانی تہذیب کی تاریخ سائنسی معلومات کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی تھی اور استقرائی اصولوں کی بنیاد پر انسانی تاریخ کے کچھ "قوانین" بھی وضع کیے تھے مثلاً موسم کا قانون۔ اور یہ ثابت کیا تھا کہ انسانی تہذیب پر طبعی ماحول اور موسم کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ بکل کے "نظریات" گو تاریخی حقائق کے سرتا سر خلاف تھے (وادی سندھ، وادیٔ نیل اور وادیٔ دجلہ وفرات کی قدیم تہذیبوں کا طبعی ماحول یورپ سے مختلف تھا پھر بھی ان تہذیبوں کی عظمت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا) اس کے باوجود اہلِ فرنگ نے بکل کے خیالات کا بڑی گرم جوشی سے خیر مقدم کیا تھا کیونکہ اس نے سفید فام قوموں کے غلبے اور ایشیائی قوموں کی غلامی کو قانونِ قدرت کی شکل دی تھی اور اس طرح برطانیہ کے سامراجی مفادات کے لیے ایک نظریاتی جواز پیش کیا تھا۔

انسانی تہذیب کے ارتقاء کے قانون ہیگل، مارکس اور دوسرے مغربی مفکرین گو بکل سے بہت پہلے دریافت کر چکے تھے۔ لیکن سر سید ان مفکرین کے خیالات سے غالباً واقف نہ تھے۔ پھر بھی سر سید کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انہوں نے ہمیں تہذیب کے جدید مفہوم سے آشنا کیا۔ تہذیب کی تشریح کرتے ہوئے سر سید لکھتے ہیں کہ:

> "جب ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر ان کی ضرورتیں اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں، ان کی معلومات اور ان کے خیالات ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اسی لیے بُرائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے اور یہی مجموعی خواہش تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اس قوم یا گروہ کی سولزیشن ہے۔"[۲]

سر سید احمد خاں نے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں اب سے ۱۰۰ سال پیشتر ایسی معقول باتیں کہی تھیں جو آج بھی سچی ہیں اور جن پر غور کرنے سے تہذیب کی اصل حقیقت کو

سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً سرسید کہتے تھے کہ "انسان کے افعال اور نیچر کے قاعدوں میں نسبت قریبی ہے۔" یعنی انسانی معاشرے اور نیچر کی حرکت کے قانون یکساں ہیں۔ دوسرے یہ کہ انسان کے افعال اور ان کی باہمی معاشرت کے کام کسی قانونِ متعین کے تابع ہیں، اتفاقیہ نہیں ہیں۔ تیسرے یہ کہ "انسان کے افعال ان کی خواہش کے نتیجے نہیں ہیں بلکہ حالات ماسبق کے نتیجے ہیں۔" چوتھے یہ کہ "کوئی انسانی معاشرہ تہذیب سے خالی نہیں ہے۔" اور پانچویں یہ کہ "انسان نیچر کو تبدیل کرتا ہے اور نیچر انسان کو تبدیل کرتا ہے اور اس آپس کے تبدیلات سے سب واقعات پیدا ہوتے ہیں۔"

سرسید کی فکری خدمات کا مفصل جائزہ اس مضمون کے دائرے سے خارج ہے۔ البتہ ہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ سرسید ہمارے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے موجوداتِ عالم اور انسانی معاشرے کے اندر جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں ان کی تشریح خود معاشرے اور موجودات کے قوانینِ حرکت سے کی۔ کسی ماورائی قوت کے ارادے یا غیر کو اس میں شامل نہیں کیا۔

## تہذیب کی خصوصیات:

تہذیب اور انسان لازم اور ملزوم حقیقتیں ہیں یعنی انسان کے بغیر تہذیب کا وجود ممکن نہیں اور نہ تہذیب کے بغیر انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ تہذیب انسان کی نوعی انفرادیت ہے۔ یہی انفرادیت اس کو دوسرے جانوروں سے نوعی اعتبار سے ممتاز کرتی ہے۔ گویا ان میں بعض ایسی نوعی خصوصیتیں موجود ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہ ہیں اور نہ ہو سکتی ہیں اور انہیں خصوصیتوں کے باعث انسان تہذیبی تخلیق پر قادر ہوا ہے، مثلاً انسان ریڑھ کی ہڈی کی وجہ سے اپنے دونوں پیروں پر سیدھا کھڑا ہو سکتا ہے۔ اس کے ہاتھ بالکل آزاد رہتے ہیں۔ اس کے شانوں، کہنیوں اور کلائیوں کے جوڑوں کی بناوٹ ایسی ہے کہ وہ پورے ہاتھ کو جس طرح چاہے گھما پھرا سکتا ہے، ہاتھ کی انگلیوں اور انگوٹھوں میں جو تین تین جوڑ ہیں ان کی وجہ سے انگلیاں بڑی آسانی سے مڑ جاتی ہیں اور انسان ان انگلیوں سے طرح طرح کے کام لے سکتا ہے مثلاً وزنی چیزوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا اور نئی نئی چیزیں پیدا کرنا۔ ان فطری اوزار کی بدولت ہی انسان ہر قسم کے آلات و اوزار بنانے پر قادر ہوا ہے۔ دوسرے جانور اپنے

آلات واوزار-- پنجے، دانت، چونچ، کانٹے وغیرہ کو اپنے جسم سے الگ نہیں کر سکتے۔ انسان اپنی تمام تخلیقات کو اپنے جسم سے الگ کر لیتا ہے خواہ وہ جسمانی ہوں یا ذہنی۔

دوسری جسمانی خصوصیت جو انسان کو اور جانوروں سے ممتاز کرتی ہے اس کی دو آنکھیں ہیں جن کا فوکس ایک ہی ہے۔ اس کی وجہ سے انسان کو فاصلے کا تعین کرنے، آلات واوزار بنانے، شکار کرنے اور چھلانگ لگانے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

انسان واحد حیوان ہے جس میں گویائی کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یہ کوئی فطری یا خداداد صلاحیت نہیں ہے بلکہ انسان نے دماغ، زبان، دانت، تالو، حلق اور سانس کی مدد سے اور آوازوں کے آہنگ سے بامعنی الفاظ کا ایک وسیع نظام وضع کر لیا ہے۔

زبان انسان کی سب سے عظیم الشان سماجی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعے سے انسان اپنے تجربات، خیالات اور احساسات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے۔ اور چیزوں کا رشتہ زمان ومکان سے جوڑتا ہے یعنی وہ دوسروں سے ماضی، حال، مستقبل اور دور و نزدیک کے بارے میں گفتگو کر سکتا ہے۔ اور اس طرح آنے والی نسلوں کے لیے تہذیب کا نہایت بیش قیمت اثاثہ چھوڑ جاتا ہے۔

انسان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور حقیقی معنی میں سماجی حیوان بھی نہیں ہے۔ بھیڑوں کے گلے، ہرنوں کی ڈاریں اور مرغابیوں کے جھنڈ بظاہر سماجی وحدت نظر آتے ہیں لیکن دراصل ان میں کوئی سماجی رابطہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ساتھ رہتے ہوئے بھی الگ الگ اکائیاں ہیں۔ وہ نہ مل کر اپنی خوراک حاصل کرتے ہیں اور نہ ان کی زندگی کا مدار ایک دوسرے سے مل کر کام کرنے پر ہوتا ہے۔ حالانکہ انسان کے طبعی اوصاف یہی ہیں۔

اسی طرح جانور کسی چیز یا واقعے کو کوئی مخصوص معنی نہیں دے سکتے۔ یعنی وہ علامتوں کی تخلیق سے قاصر ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس انسان اشیاء اور واقعات کو نئے نئے معنی دیتا رہتا ہے۔ مثلاً جانور کے نزدیک چشمے کے پانی اور چاہ زم زم کے پانی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حالانکہ کروڑوں انسانوں کے نزدیک آبِ زم زم نہایت مقدس پانی ہے۔ یہی حال عید، بقرعید، شب برات، محرم اور دوسرے تاریخی دنوں کا ہے کہ انسان کے لیے ان کی ایک خاص اہمیت ہے جب کہ جانوروں کے لیے سب دین یکساں ہوتے ہیں۔ جانور آپس میں خاندانی

رشتے بھی قائم نہیں کر سکتے۔ ان میں دادا، دادی، نانا، نانی، چچا، ماموں، بھائی بہن کا کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔حتیٰ کہ والدین اور اولاد کا رشتہ بھی بچوں کے بڑے ہو جانے کے بعد بالکل ٹوٹ جاتا ہے۔ جانوروں کے جنسی تعلقات کی نوعیت بھی انسانوں سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ جانور بھی جوڑا کھاتے ہیں مگر ان میں جوڑا کھانے اور بچے پیدا کرنے کا مخصوص موسم ہوتا ہے۔ انسانوں کی طرح وہ ہر موسم میں جنسی تعلقات قائم کرنے یا نسلی تخلیق کرنے پر قادر نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ جانوروں کا جنسی عمل کسی سماجی ضابطے کا پابند نہیں ہوتا۔ اور نہ اس عمل میں وقت اور جگہ کی تبدیلی سے کوئی فرق آتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کے جنسی ضابطے برابر بدلتے رہتے ہیں۔

انسان کے علاوہ دوسرے کسی جانور میں دیوی، دیوتا، بھوت پریت، جن، شیطان، جنت، دوزخ، جھاڑ پھونک، گنڈا تعویذ کا بھی رواج نہیں ہے۔ اسی طرح جانور نہ تو خودکشی کر سکتے ہیں اور نہ ان میں موت کا شعور ہوتا ہے۔

امریکہ کے مشہور دانشور بنجامن فرینکلن نے کہا تھا کہ انسان واحد اوزار ساز جانور ہے۔ لیکن یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بن مانس اور بندر بھی اپنی ضرورت کے لیے اوزار بنا لیتے ہیں۔ البتہ یہ اوزار بہت ہی بھونڈے اور ابتدائی ہوتے ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ فقط انسان ہی اپنی ضرورت کی چیزیں پیدا کر سکتا ہے۔ کیونکہ بعض حیوان بھی (شہد کی مکھیاں) اپنی خوراک پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کوئی جانور اپنے اوزار کو بہتر بنانے یا اپنی پیداوار میں تبدیلی کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس کے برعکس انسان اپنے آلات واوزار میں برابر اصلاح کرتا رہتا ہے اور اس کی پیداوار اور پیداواری رشتے بھی بدلتے رہتے ہیں۔

یہ انسان کی خالص نوعی خصوصیات ہیں جو دوسرے کسی جانور میں موجود نہیں ہیں اور نہ وہ تربیت سے اپنے اندر یہ خصوصیات پیدا کر سکتے ہیں۔

انسان کے نوعی اوصاف کا ذکر کرتے ہوئے سرسید احمد خاں لکھتے ہیں کہ انسان کے:

"اعضا اور قویٰ بہ نسبت اور ذی روح مخلوقات کے افضل اور عمدہ ہیں۔ اس کو بھی فضیلت نہیں ہے بلکہ جو کام وہ اپنی عقل کی معاونت سے کر سکتا ہے اور اپنے

ایسے ہاتھوں سے لے سکتا ہے جو اس کے بڑے مطیع کار پرداز ہیں ان کی وجہ سے اس کو بہت بڑی فضیلت حاصل ہے اور ان دونوں ذریعوں کی بدولت وہ اور مخلوقات میں سے اپنے آپ کو نہایت راحت و آرام کی زندگی میں رکھ سکتا ہے اور گویا اپنی ذات کو ایک مصنوعی وجود بنا سکتا ہے اور جو مرتبہ اس کی قدرتی حیات کا ہے اس کی نسبت وہ اس کو بہت زیادہ آسائش دے سکتا ہے۔"[۳]

انسان اور جانوروں کے نوعی فرق کی تشریح کرتے ہوئے کارل مارکس نے بھی مصنوعی دنیا کی تخلیق کو انسان کا بڑا کارنامہ قرار دیا ہے وہ لکھتا ہے کہ:

"جانوروں کا حیاتی عمل (Life activity) ہی ان کی کل زندگی ہوتا ہے۔ وہ اپنی ذات اور اپنے حیاتی عمل میں فرق نہیں کر سکتے۔ یعنی ان کا کام فقط اپنے جسمانی وجود کو برقرار رکھنا ہوتا ہے (شیخ سعدی نے اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "زیستن برائے خوردن" کا بلیغ فقرہ استعمال کیا تھا) یہ درست ہے کہ انسان بھی اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لیے کام کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنی زیست کو خوردن تک محدود نہیں کرتا۔ بلکہ کام اس کے حیاتی عمل کا فقط ایک جز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کا حیاتی عمل اس کی مرضی اور ارادے کا پابند ہوتا ہے۔ یعنی شعوری ہوتا ہے۔ اور یہی باشعور حیاتی عمل اسے دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے۔"

مارکس کے نزدیک انسان کی امتیازی خصوصیت یہ بھی ہے کہ:

"وہ اپنے عمل سے نیچر کے پہلو بہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے گو بعض دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ مثلاً پرندے گھونسلے تیار کرتے ہیں۔ چوہے بل اور گیدڑ ماند کھودتے ہیں، شہد کی مکھیاں اور بھڑیں چھتے بناتی ہیں۔ لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا اپنے بچوں کی فوری ضرورتوں کے لیے یہ چیزیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کا تخلیقی عمل ایک انگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی ضرورتوں تک محدود نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیقِ ذات کرتا ہے۔ اپنے آپ کو پیدا کرتا ہے۔ جانوروں کی

تخلیق ان کے جسم کی فوری اور براہِ راست کفالت کرتی ہے اور ان کے جسم کا جز ہوتی ہے اس کے برعکس انسانوں کی تخلیقات ان کے جسم سے الگ ہوتی ہیں بلکہ بسا اوقات ان کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام ہو جاتے ہیں۔"[۱۳]

پس معلوم ہوا کہ تہذیب خالص انسانی تخلیق ہے اور انسان ہی اس کا واحد ضامن ہے۔ لیکن انسان تہذیب کے جراثیم ماں کے پیٹ سے لے کر نہیں آتا۔ اور نہ جبلّی طور پر تہذیبی عمل میں شریک ہوتا ہے۔ اس کو بات چیت کرنا، آلات اور اوزار استعمال کرنا، اپنے سماجی فرائض کو ادا کرنا، معاشرے ہی سے سیکھنا پڑتے ہیں۔ یعنی تہذیب کی اساس گو انسان کی جسمانی ساخت پر ہے لیکن تہذیب کا کردار غیر جسمانی ہے۔ تہذیب کو ایک نسل سے دوسری نسل میں جسم کے ذریعے منتقل نہیں کیا جا سکتا۔

انسان کو سنِ شعور تک پہنچنے میں دوسرے تمام حیوانوں سے زیادہ وقت لگتا ہے۔ حتیٰ کہ دنیا کے سب سے بڑے جانور وہیل مچھلی سے بھی دُگنا۔ وہ پیدائش کے بعد کئی سال تک اتنا کمزور، بےبس اور لاچار ہوتا ہے کہ دوسروں کی نگہداشت کے بغیر ایک دن بھی زندہ نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ بچّوں کو بہت عرصے تک اپنے سماجی اور تہذیبی ماحول کے تابع رہنا پڑتا ہے۔ انھیں مجبوراً وہی زبان سیکھنی پڑتی ہے جو اُن کے گھروں میں بولی جاتی ہے۔ وہی غذا کھانی پڑتی ہے جس کی توفیق ان کے ماں باپ کو ہوتی ہے۔ وہی کپڑے پہننے پڑتے ہیں جو دوسرے انھیں پہنا دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر نئی نسل کی شخصیت پرانی نسل کی تہذیب کے دائرے میں تشکیل پاتی ہے۔ ہر انسانی تہذیب میں تسلسل اسی سے پیدا ہوتا ہے۔

## تہذیب کے عناصرِ ترکیبی

دنیا کی ہر نئی پرانی تہذیب کی تشکیل چار عناصرِ ترکیبی سے مل کر ہوئی ہے۔ ۱۔ طبعی حالات، ۲۔ آلات و اوزار، ۳۔ نظامِ فکر و احساس، ۴۔ سماجی اقدار۔ اس میں نہ مشرق و مغرب کی تخصیص ہے اور نہ سرد و گرم علاقوں کی قید۔ چنانچہ انڈونیشیا اور ملایا کے جنگلوں میں رہنے والوں کی تہذیب میں بھی یہ عناصر اسی طرح موجود ہیں جس طرح ماسکو، لندن یا پیکنگ اور پیرس کے باشندوں میں۔ یہ تو ممکن ہے کہ مختلف تہذیبوں میں ان عناصر کی ہیئت مختلف ہو یا ایک عنصر

دوسرے سے زیادہ نمایاں ہو لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی تہذیب میں ان چاروں میں سے کوئی عنصر سرے سے موجود ہی نہ ہو۔ ان عناصر کے درمیان ایک ناقابلِ شکست رشتہ ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے پر اثر انداز بھی ہوتے رہتے ہیں۔

## طبعی حالات:

تہذیب کی تشکیل و تعمیر میں طبعی حالات کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ یعنی ہر تہذیب کا اپنا ایک مخصوص جغرافیہ ہوتا ہے۔ اس کے دریا اور پہاڑ، جنگل اور میدان، پھل پھول اور سبزیاں، چرند پرند، آب و ہوا اور موسم یعنی اس کا خارجی ماحول اس کے طرزِ عمل، ذریعہ معاش، رہن سہن، خوراک و پوشاک، مزاج و مذاق، اخلاق و عادات، جذبات و احساسات غرضیکہ اس علاقے کے انسانوں کی زندگی کے ہر پہلو پر گہرا اثر ڈالتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ریگستانی علاقوں کی تہذیب قطب شمالی کے برف پوش میدانوں کی تہذیب سے مختلف ہوتی ہے اور سمندر یا دریاؤں کے کنارے بسنے والوں کی تہذیب میں اور پہاڑیوں کی تہذیب میں زمین آسمان کا فرق ہوتا ہے۔ چنانچہ عربوں کی تہذیب ہم سے مختلف ہے تو اس کا بڑا سبب یہ ہے کہ عربوں کے طبعی حالات ہم سے مختلف ہیں۔

خارجی حالات سے کسی قوم کی تہذیب ہی متعین نہیں ہوتی بلکہ افراد کی شخصیت کو بنانے بگاڑنے میں بھی خارجی ماحول کا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ ان بچوں کی شخصیت جو اندھیری کوٹھریوں میں رہتے ہیں اور گندی بُودار گلیوں میں کھیلتے ہیں، جن کو پیٹ بھر غذا نہیں ملتی نہ ان کے دوا علاج اور تعلیم کا بندوست ہوتا ہے، ان بچوں کی شخصیت سے بہت مختلف ہوتی ہے جن کو زندگی کی سہولتیں اور آسائشیں نصیب ہیں۔

تہذیب کے ابتدائی دور میں انسان کی زندگی کا ہر لمحہ طبعی ماحول کے تابع تھا۔ وہ نہ تو اس ماحول پر قابو پانے کی قوت رکھتا تھا اور نہ اس میں اپنے ماحول کو بدلنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تھی لیکن ایک ایسا وقت بھی آیا جب انسان نے اپنی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے مجبور ہو کر اپنے طبعی ماحول کو بدلنے کی جدوجہد شروع کر دی چنانچہ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو انسان کی پوری تاریخ طبعی ماحول یا قدرت کی تسخیر کی جدوجہد کی تاریخ ہے۔ چنانچہ ترقی یافتہ قوموں نے اپنے طبعی

ماحول کو اب اتنا بدل دیا ہے کہ اگر دو ہزار سال پہلے کا کوئی باشندہ دوبارہ زندہ ہو کر آئے تو وہ اپنی جائے پیدائش کو بھی پہچان نہیں سکے گا۔ جن ملکوں میں کوئلے اور لوہے کا نام ونشان تک نہیں وہاں اسٹیل بنانے والی ملیں کھڑی ہو گئی ہیں۔ جہاں تیل کا ایک قطرہ نہیں ملتا وہاں تیل سے چلنے والی مشینوں اور موٹروں کے شور وغل سے کان پڑی آواز سنائی نہیں دیتی۔ جہاں ریگستان اور چٹیل میدان تھے وہاں میوہ دار درخت جھومتے ہیں اور اناج کی فصلیں لہلہاتی ہیں۔ جہاں پانی کی ایک بوند میسر نہ تھی وہاں نہریں اور چشمے اُبلتے ہیں۔ جہاں سنسان اور لق ودق صحرا تھے وہاں جگ مگ جگ مگ کرتی سڑکیں اور عمارتیں بن گئی ہیں اور دکانیں اور بازار آراستہ ہیں۔ مختصراً یہ کہ صنعت وحرفت اور ٹکنالوجی کی روز افزوں ترقی کے باعث طبعی ماحول کی اہمیت اب ثانوی ہوتی جاتی ہے۔

## آلات واوزار:

دراصل تہذیب کی عمارت کا مدار آلات واوزار پر ہے اور انسانی تہذیب کی ترقی آلات اوزار کی ترقی ہی پر منحصر ہوتی ہے۔ جس قسم کے آلات واوزار ہوں گے تہذیب بھی اسی قسم کی ہو گی۔ اسی لیے دانایانِ فرنگ نے تہذیب کے مختلف ارتقائی ادوار آلات واوزار ہی کی مناسبت سے مقرر کیے ہیں۔ مثلاً پتھر کے زمانے کی تہذیب، کانسے کے زمانے کی تہذیب اور لوہے کے زمانے کی تہذیب وغیرہ، مراد یہ ہے کہ جس زمانے میں انسان پتھر یا ہڈی کے آلات واوزار استعمال کرتا تھا تو اس کا رہن سہن، رسم ورواج، باہمی رشتے، عادات واطوار اور سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز یعنی اس کی تہذیب مخصوص طرز کی ہوتی تھی۔ لیکن جب کانسے کے آلات واوزار نے رواج پایا تو معاشرے کا پورا بالائی ڈھانچہ بدل گیا۔ لوگوں نے جنگل بیابانوں میں مارے مارے پھرنے کے بجائے چھوٹی چھوٹی بستیاں آباد کرلیں۔ مویشی پالے۔ کھیتی باڑی شروع کی۔ مٹی اور دھات کے برتن بنائے پھر رفتہ رفتہ باقاعدہ ریاستیں اور سلطنتیں قائم ہوئیں۔ نئے نئے ہنر اور پیشے وجود میں آئے۔ طبقے بنے۔ قانون وضع کیے گئے۔ اور اخلاق ومذہب کے ضابطے تیار ہوئے۔ غرضیکہ معاشرے میں طرزِ عمل، طرزِ زندگی اور طرزِ فکر واحساس کا ایک نیا نظام قائم ہو گیا جو پتھر کے زمانے کے سماجی نظام سے بالکل مختلف تھا۔

آلات واوزار کی تبدیلی سے معاشرے کی زندگی کے ہر شعبے میں جو انقلابی تغیرات آتے ہیں ان پر غور کرنے کے لیے اس دانۂ گندم کی مثال کافی ہے جو ہماری آپ کی بنیادی غذا ہے۔ مثلاً گیہوں کی کاشت اگر ہل بیل سے ہوتی ہے تو دیہاتی معاشرے کی ایک شکل ہوگی۔ اور اگر بڑے بڑے فارموں پر ٹریکٹروں اور بھاری مشینوں کے ذریعے ہوتی ہے تو معاشرے کا نقشہ دوسرا ہوگا۔ اس تبدیلی میں انسانوں کی اپنی مرضی اور خواہش کو دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ معاشرتی تغیر آلات واوزار کی تبدیلی کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔

ہل بیل کے ذریعے کاشتکاری کا پیشہ ایک مخصوص زرعی نظام کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس نظام میں لوگ پیداواری عمل میں ایک دوسرے سے منسلک ہوتے ہیں۔ پہلا رشتہ زمین کے مالک اور کاشتکار کے درمیان ہوتا ہے۔ مالک بعض شرائط پر اپنی زمین کاشتکار کے حوالے کرتا ہے۔ لیکن کاشتکار زراعت کے مختلف مراحل تن تنہا طے نہیں کرسکتا۔ کاشتکاری کے آلات، (ہل، پھاوڑا، کھرپی، کدال، ہنسیا وغیرہ) کے لیے وہ گاؤں کے بڑھئی اور لوہار سے مدد لیتا ہے۔ کمہار اس کو برتن بھانڈے بنا کر دیتا ہے۔ موچی چمڑے کا سامان، جولاہا کپڑے، تیلی تیل اور کھلی فراہم کرتے ہیں اور کاشتکار ان تمام خدمات کا معاوضہ فصل تیار ہونے پر اناج کی شکل میں ادا کردیتا ہے۔ وہ نہ تو اکیلے آبپاشی کرسکتا ہے اور نہ فصل کاٹ سکتا ہے۔ بلکہ کھیتی باڑی کے یہ کام بھی گاؤں کے کاشتکار امداد باہمی کے اصول پر مل جل کر کرتے ہیں عورتیں کھانا پکاتی ہیں۔ چکی پیستی ہیں۔ مویشیوں کی دیکھ بھال کرتی ہیں۔ کنوئیں سے پانی اور جنگل سے ایندھن لاتی ہیں اور گھر کے دوسرے کام کاج کرتی ہیں۔

اس پیداواری عمل سے گاؤں کی ایک مخصوص تہذیب جنم لیتی ہے۔ پانی بھرنے، چکی پیسنے، چاک گھمانے اور فصل کاٹنے کے گیت، لوک کہانیاں، لوک ناچ، فصلی میلے اور تہوار، گھریلو دستکاریاں جو بازار میں بکنے کے لیے نہیں بلکہ گھر والوں کے استعمال کے لیے تیار کی جاتی ہیں اور جن کے ذریعے عورتیں اپنے ذوقِ جمال کا اظہار اور اس کی تسکین کرتی ہیں۔ شاعر انھیں تخلیقات اور آلات واوزار کو علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ مثلاً کبیر داس کے دوہے کے بول ہیں۔

چلتی چکی دیکھ کر دیا کبیرا روئے
دو پاٹن کے بیچ میں ثابت بچا نہ کوئے

اس بول میں کبیر داس نے زمین اور آسمان کو چکی کے دو پاٹوں سے تشبیہ دی ہے۔ اور اگر کسی شخص کو کبیر کے عہد کے معاشرے کا علم نہ ہو تب بھی وہ یہ نتیجہ ضرور اخذ کر سکتا ہے کہ اس شاعر کا تعلق ایک ایسے دور سے تھا۔ جب معاشرے میں چکی پیسنے کا رواج عام تھا۔ اسی طرح پانی بھرنے اور فصل کاٹنے کے گیت ہیں جو ایک خاص طرز زندگی کی عکاسی کرتے ہیں۔

اس زرعی معاشرے کے حسی تجربے اور ان کے اظہار کے طریقے ہی ایک مخصوص طرز کے نہ ہوں گے بلکہ معاشرے کا نظام فکر بھی مختلف ہوگا۔ زلزلہ، سیلاب، آندھی، طوفان، اور قحط اور وباؤں کو عذاب الٰہی سمجھنا، تقدیر پر اعتقاد رکھنا، جھاڑ پھونک، دعا، تعویذ، نذر نیاز اور ٹونے ٹوٹکے کی مدد سے بگڑے کام بنانے کی کوشش کرنا، مولویوں، پنڈتوں، پیروں فقیروں کی خدمت کرنا اور درگاہوں اور مقبروں کی زیارت کو نجات کا وسیلہ سمجھنا اس زرعی نظام کی اعتقادی خصوصیات ہیں۔

اب آئیے اس زرعی نظام کا مقابلہ اس نظام سے کریں جس میں فصلوں کی کاشت ہل بیل کے بجائے بھاری بھاری مشینوں سے ہوتی ہے۔ پرانے زرعی نظام میں کھیت اگر ایک یا دو ایکڑ کے ہوتے تھے تو نئے نظام میں فارم ہزاروں ایکڑ کے ہوں گے۔ فارم کی نگرانی کسی ماہر زراعت کے سپرد ہوگی۔ بجائی، بوآئی، کٹائی اور ذخیرہ اندوزی کے لیے مشینیں استعمال ہوں گی۔ ان مشینوں کے ڈرائیور اور مرمت کرنے والے مستری کہلائیں گے۔ فارم میں گوبر کے بجائے مصنوعی کھاد ڈالی جائے گی۔ یہ مصنوعی کھاد مقامی پیداوار نہیں ہوگی۔ بلکہ دور دراز فیکٹریوں میں تیار ہو کر بازار کے ذریعے فارم تک پہونچے گی۔ آب پاشی کے لیے رہٹ کے بجائے انجن سے چلنے والے ٹیوب ویل لگے ہوں گے۔ گاؤں کے بیس پچیس آدمی مل کر جتنا پانی کنوئیں سے دن بھر میں کھینچتے تھے اتنا پانی ایک ٹیوب ویل ایک گھنٹے میں کھیتوں تک پہنچا دے گا۔ اناج کو صاف کرنے اور آٹا پیسنے کی مشینیں لگی ہوں گی اور فارم کی پیداوار مالک کے ذاتی استعمال میں نہیں آئے گی بلکہ منڈیوں میں فروخت ہوگی۔

معمولی کھیتوں اور صنعتی فارموں پر کام کرنے والوں کے کام کی نوعیت مختلف ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کا تخلیقی کردار بھی مختلف ہوتا ہے۔ فارموں پر کام کرنے والوں کو کاشتکار نہیں بلکہ مزدور کہتے ہیں۔ چنانچہ فارم کے مزدوروں کا رشتہ مالک یا منیجر سے وہ نہیں ہوتا جو کاشکار کا اپنے زمیندار سے ہوتا ہے۔ زمیندار کو اس سے غرض نہیں ہوتی کہ کاشتکار کھیت میں دو گھڑی کام کرتا ہے یا دن بھر لگا رہتا ہے، وہ اکیلا کام کرتا ہے۔ یا اس کا سارا کنبہ اس کے ساتھ کھیت میں جتا رہتا ہے۔ زمیندار کو تو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا ہاری یا مزارع کون سی فصل بو رہا ہے۔ اس کے برعکس فارم کے مزدوروں کے اوقاتِ کار مقرر ہوتے ہیں۔ ان کو باقاعدہ اجرت ملتی ہے۔ اور وہ اگر غیر حاضر ہوں تو اجرت کٹ جاتی ہے۔ فارم اگر بالکل جدید طریقے کا ہو تو اس کے مزدوروں کی بستی کا نقشہ ہی جدا ہوتا ہے۔ عورتیں کنوئیں پر پانی بھرنے نہیں جاتیں۔ نہ چکی پیستی ہیں۔ نہ چرخہ کاتتی ہیں اور نہ گھریلو دستکاری کے ہنر دکھاتی ہیں۔ بلکہ ان کے گھر بھی فارم کی ملکیت ہوتے ہیں۔ جن میں پانی کے نل اور بجلی کے بلب لگے ہوتے ہیں۔ آٹا پسا پسایا بازار سے آتا ہے۔ خالص گھی اور تیل کی جگہ بناسپتی گھی استعمال ہوتا ہے۔ عورتیں ہاتھ سے سینے پرونے کی بجائے سلائی کی مشینیں چلاتی ہیں اور جب نہ چکی رہی نہ چرخے، نہ فصلوں کی کٹائی کے موقعوں پر گہما گہمی تو لوک گیت، لوک گانے اور لوک ناچ کی امنگیں کیسے اٹھیں گی۔ جن حالات میں یہ فنون پرورش پاتے تھے جب وہ حالات ہی باقی نہ رہے تو یہ فنون زندہ کیسے رہیں گے۔ چنانچہ اس بستی میں جس میں ریڈیو بجتے ہوں اور ٹی وی کھلے ہوں لوگ فن کی تخلیق کرنے کے بجائے فن کی تماشائی بن جاتے ہیں۔ ان کا حصہ فقط دور کا جلوہ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر چرخے اور کھڈی کی جگہ سوت کاتنے اور کپڑا بننے کی مشینیں لگ جائیں یا رس کے کولہوؤں کی جگہ شکر بنانے والی ملیں کھڑی ہو جائیں، یا پلاسٹک، المونیم اور چینی کے برتن تیار کرنے کے کارخانے کھل جائیں تو معاشرے کا پورا نظام بدل جاتا ہے۔ لوگوں کے رہن سہن، عادات واطوار، رسم ورواج اور اندازِ فکر واحساس میں بھی رفتہ رفتہ انقلاب آجاتا ہے۔

پتھر کی تہذیب ہو یا کانسے لوہے کی بہر حال انسانوں ہی کی جسمانی اور ذہنی محنتوں کی تخلیق ہوتی ہے۔ انھیں کے ذہنی اور جسمانی قویٰ کے حرکت میں آنے سے وجود میں آتی ہے

لہٰذا کسی تہذیب کے عروج و زوال کا انحصار اسی بات پر ہوتا ہے کہ تہذیب کو برتنے والوں نے اپنی جسمانی اور ذہنی توانائی سے کس حد تک کام لیا ہے۔ اس توانائی میں اپنی توانائی آفرین تخلیقات سے کتنا اضافہ کیا ہے (خودکار مشینیں اس توانائی کی ایک مثال ہیں)۔ اس کو کتنا نکھارا اور چمکایا ہے۔ اگر کوئی معاشرہ افراد کے ذوقِ نمود کو آسودہ نہیں کرسکتا یا ان کی تخلیقی صلاحیتوں کو ابھارنے سے گریز کرتا ہے، اگر کوئی معاشرہ ان آلات و اوزار کو جو معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کو پورا نہیں کرسکتے، استعمال کرنے پر اصرار کرتا ہے اور نئے آلات واوزار کو قبول کرنے سے انکار کرتا ہے، اگر کوئی معاشرہ روحِ عصر کی پکار نہیں سنتا بلکہ پرانی ڈگر پر چلتا رہتا ہے۔ اگر نئے تجربوں، تحقیقوں اور جستجوؤں کی راہیں مسدود کردی جاتی ہیں تو تہذیب کا پودا بھی ٹھٹھر جاتا ہے۔ اس کی افزائش رک جاتی ہے اور پھر وہ سوکھ جاتا ہے۔ یونان اور روما، ایران اور عرب، ہندوستان اور چین کی قدیم تہذیبوں کے زوال کی تاریخ دراصل ان کے آلات و اوزار اور معاشرتی رشتوں کے جمود کی تاریخ ہے۔ یہ عظیم تہذیبیں معاشرے کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں کا ساتھ نہ دے سکیں اور انجام کار فنا ہو گئیں۔ دارائے ایران کو سکندر اعظم نے شکست نہیں دی تھی بلکہ ایک زوال پذیر معاشرے نے ایک ترقی پذیر معاشرے کے ہاتھوں زک اٹھائی تھی اور وادیٔ سندھ کی تہذیب پر آریہ اس وجہ سے غالب آئے تھے کہ ان میں توانائی کی مقدار جس کا مظہر ان کے آلات واوزار تھے، یہاں کے قدیم باشندوں سے زیادہ تھی۔ ہندوستان پر انگریزوں کے تسلط اور پھر ۱۸۵۷ء کے ہنگامے میں ہندوستانیوں کی شکست کے اسباب بھی اہلِ مغرب کے بہتر آلات واوزار اور ترقی یافتہ معاشرتی نظام میں پوشیدہ ہیں۔

ثالثاً، فکرو احساس:

انسان کو ہم باشعور حیوان بھی کہہ سکتے ہیں کیونکہ شعور فقط انسانی خصلت ہے جو دوسرے جانوروں میں نہیں پائی جاتی۔ خود انسان میں بھی شعور کوئی نسلی یا طبعی خصوصیت نہیں بلکہ کسبی خصوصیت ہے۔ چنانچہ زبان کی طرح شعور بھی انسان کی بنیادی احتیاجوں کی تخلیق ہے۔ ان احتیاجوں میں نہایت اہم احتیاج انسانوں کے باہمی رابطے اور رشتے ہیں۔ یہ رشتے بھی جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں فقط انسانی خصوصیت ہیں۔ لہٰذا شعور ابتدا ہی سے سماجی شعور رہا ہے۔ اس کا ارتقا

بھی سماجی ارتقا سے وابستہ ہے۔

ہمارے شعور کا منبع و مخرج ہمارا ذہن ہے اور ذہن کی حرکات کا خزانہ باریک جھلّیوں میں لپٹا ہوا وہ مغز ہے جس کی حفاظت ہماری کھوپڑی کرتی ہے۔ جسم کا یہ حصہ اتنا نازک اور ذکی الحس ہوتا ہے کہ اگر سر میں چوٹ لگ جائے تو بعض اوقات آدمی کا پورا جسم مفلوج ہو جاتا ہے۔ بینائی اور گویائی کی طاقت جواب دے دیتی ہے۔ ماضی کے تمام تجربے اور واقعے ذہن سے محو ہو جاتے ہیں۔ حافظہ بالکل کام نہیں کرتا یہاں تک کہ قریبی عزیزوں اور دوستوں کی شکلیں اور نام بھی یاد نہیں رہتے۔

انسان کے تمام افعال اور ارادے اس کا ہاتھ پاؤں ہلانا، اس کا دیکھنا، بولنا، کھانا پینا، غرض اس کا ہر جسمانی اور ذہنی عمل دماغ ہی کے تابع ہوتا ہے اور اگر دماغ اپنا عمل ترک کر دے تو انسان جیتے جی انسانیت سے محروم ہو جاتا ہے۔ وہ زندہ لاش بن جاتا ہے۔ خیال پرست فلسفیوں نے شاید دماغ کی انہیں خصوصیتوں سے متاثر ہو کر یہ دعویٰ کیا تھا کہ موجوداتِ عالم ہمارے دماغ کا عکس ہیں۔ دماغ سے باہر ان کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ لیکن یہ باتیں اب پرانی ہو چکی ہیں کیونکہ جدید سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ یہ کرۂ ارض نہ صرف انسان اور اس کے دماغ سے کروڑوں برس پہلے سے موجود ہے بلکہ خود انسان زمین ہی کے مادّوں کا ترقی یافتہ پیکر ہے۔ اور اس کا دماغ بھی زمین ہی کے مادّی اجزا سے بنا ہے۔ ایسی صورت میں جو مقدم ہے وہ مؤخر کا عکس کیسے ہو سکتا ہے۔ اب علم الاجسام نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ دماغ کی ساخت اور اس کا طریقۂ کار کوئی پُراسرار معمہ باقی نہیں رہا جس کو فلسفیانہ قیاس آرائیوں سے حل کیا جائے۔ اب تو معمولی ڈاکٹر بھی بتا سکتا ہے کہ ہمارا دماغ خارجی دنیا سے کس کس طرح اثر قبول کرتا ہے۔ نیز یہ کہ دماغ کے خلیوں اور شریانوں کا بقیہ جسم سے کیا تعلق ہے۔

ہمارے اعصابی نظام کا محور دماغ (اور ریڑھ کی ہڈی ہے) دماغ میں دس ارب سے سو ارب تک اعصابی خلیے ہوتے ہیں اور ہر خلیہ دوسرے خلیوں سے ایک ہزار ریشوں کے ذریعے جڑا ہوتا ہے جسم کے اندر اور باہر کی تمام اطلاعیں انھیں پیچ در پیچ راہوں سے شعور کی مختلف سطحوں تک پہنچتی ہیں۔ چنانچہ ہمارے علم، حافظے اور خیال کی لاکھوں کروڑوں شکلیں

انہیں اعصابی خلیوں کی مرہون ہیں۔ مثلاً آنکھ جس سے ہم دیکھتے ہیں اُس کے بالائی پردے (RETINA) میں تیرہ کروڑ خلیے ہوتے ہیں جو خارجی اثر قبول کرتے ہیں۔ یہ بالائی پردہ دس لاکھ سے زائد اعصابی ریشوں کے ذریعے دماغ سے جُڑا ہوتا ہے۔

دماغ اپنا فریضہ انہیں اربوں اعصابی خلیوں کے ذریعے سرانجام دیتا ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ آپ کو چوٹ لگتی ہے۔ آلۂ ضرب جیوں ہی آپ کی کھال کو چھوئے گا کھال کے خلیوں میں ہیجان اٹھے گا۔ یہ ہیجان آپ کے مرکزی اعصابی نظام (دماغ اور ریڑھ کی ہڈی) میں دوڑ جائے گا اور آپ چوٹ کو آناً فاناً محسوس کرلیں گے۔ اگر آپ کو آلۂ ضرب کی نوعیت کا تجربہ ہے تو آپ کا دماغ یہ بھی بتادے گا کہ چوٹ کس چیز سے لگی ہے۔ اور یہ ساری اطلاع تار برقی سے بھی کم وقت میں پل جھپکتے موصول ہو جائے گی۔ کسی اطلاع کی دماغ تک رسائی کی نوعیت برقی اور کیمیاوی ہوتی ہے۔ سب سے پہلے انسان کے حسی اعضا — آنکھ، کان، ناک، زبان اور کھال — میں برقی ہیجانات پیدا ہوتے ہیں۔ ان ہیجانات کی بے شمار قسمیں ہوتی ہیں اور وہ بے حد پیچیدہ ہوتے ہیں تب اعصابی خلیوں کو آپس میں ملانے والے ریشوں کے جوڑوں پر جو جھلّی چڑھی ہوتی ہے یہ برقی لہر ان پر دوڑنے لگتی ہے۔ اس عمل سے ایک بہت ہی مختصر سا کیمیاوی ٹرانس میٹر خارج ہوتا ہے جو دوسرے خلیوں میں ہیجان پیدا کرتا ہے۔ اس طرح ایک اعصابی خلیے کا عمل دوسرے پر اور دوسرے کا تیسرے پر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ اطلاع دماغ تک پہنچ جاتی ہے۔

انسان کو سب سے پہلے اپنے حسی ماحول کا شعور ہوا یعنی اس ماحول کا جو بالکل ہی اس کے گردوپیش تھا۔ پھر اس کو اس محدود رشتے کا شعور ہوا۔ جو اس کو دوسرے افراد یا اشیا سے قائم کرنے پڑے۔ اسی کے ساتھ اسے تھوڑا بہت اپنی ذات کا شعور بھی ہوا اور تب اسے موجودات عالم — نیچر — کا شعور ہوا لیکن اس وقت تک نیچر سے انسان کا رابطہ دراصل حیوانی رابطہ تھا۔ البتہ جب انسان کی ضرورتیں بڑھیں۔ اس نے ان ضرورتوں کی تسکین کے لیے آلات و اوزار بنائے، تقسیم کار نے رواج پایا اور جسمانی اور دماغی محنت کی تقسیم ہوئی تو اس غلط فہمی کی بنیاد پڑی کہ شعور گردوپیش کے ماحول اور سماجی حالات زندگی سے ایک الگ کوئی آزاد یا وجود بالذات حقیقت

ہے حالانکہ شعور ہمیشہ انسانوں کے ذہن سے باہر کی حقیقتوں کا شعور ہوتا ہے خواہ یہ حقیقتیں مادّی ہوں یا غیر مادّی (انصاف، مساوات، جمہوریت وغیرہ) اور سماجی حالات کا پابند ہوتا ہے۔

ہر تہذیب کا مخصوص نظامِ فکر و احساس ہوتا ہے۔ یہ نظام اس رشتے کی نوعیت کو ظاہر کرتا ہے جو معاشرے کے افراد اور موجودات میں استوار ہوتا ہے۔ چنانچہ انسان کے حالات وجود جس سطح پر ہوں گے اس کے شعور کی سطح بھی وہی ہوگی۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور دوسرے انسانوں سے اس کا رابطہ جس قسم کا ہوگا اس کے سوچنے اور محسوس کرنے کا انداز اور اس کے عقائد و رجحانات بھی اسی کے مطابق ہوں گے۔ جنگلی دور کے انسان میں خدائے واحد کا یا جنت دوزخ کا یا یومِ حشر کا شعور پیدا نہیں ہو سکتا تھا اور نہ قرونِ وسطیٰ کا انسان ارتقا، اضافیت، اور جوہری توانائی کے نظریے دریافت کر سکتا تھا۔

یہ تغیرات آلات و اوزار اور سماجی روابط میں تبدیلی کی وجہ سے آتے ہیں۔ دراصل نظامِ فکر و احساس کی تبدیلی خود اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ معاشرے کی تخلیقی اساس اب وہ نہ رہی جو پہلے تھی۔ مثلاً پتھر کے زمانے کی تہذیب کو لیجیے۔ اس وقت انسان تیر کمان، بلّم بھالے سے شکار کرکے یا خود رو درختوں کے پھل پھول کھا کر ہی اپنی ضرورتیں پوری کرتا تھا۔ وہ مادّے کی ہیئت (پتھر کی نکیلی انیاں، کمان وغیرہ) اور کیفیت (لکڑی سے آگ) میں تھوڑی بہت تبدیلی کر لیتا تھا۔ اس نے اپنی روز مرہ کے سماجی تجربوں سے (قوتِ گویائی کی مدد سے) گرد و پیش کی چیزوں کے خواص معلوم کر لیے تھے اور ان کے نام بھی متعین کر لیے تھے لیکن وہ مظاہر قدرت کی حرکت کے اسباب و علل سے بالکل واقف نہ تھا اور نہ اس کو طبعی تبدیلیوں کے قوانین کا شعور تھا۔ مثلاً وہ تمام موجودات —— دریا پہاڑ، سورج چاند، زمین آسمان، جانور، درخت، آندھی، طوفان، سیلاب، زلزلہ، اولے، بارش —— کو اپنی طرح فعال اور بااراده شخصیتیں سمجھتا تھا۔ چونکہ ان چیزوں سے اس کو ہر وقت سابقہ پڑتا تھا بلکہ اس کی زندگی کا انحصار ہی ان کے "طرزِ عمل" پر تھا۔ لہٰذا جو چیزیں اس کو سُکھ دیتی تھیں ان کو وہ پسند کرتا تھا اور جو چیزیں اسے دُکھ پہنچاتی تھیں ان سے وہ ڈرتا تھا (بعد میں، یہی نیکی اور بدی، خیر و شر کی قوتیں قرار پائیں) چنانچہ ان کی تسخیر کے لیے وہ جادو منتر سے کام لیتا تھا یا ان کی رضا جوئی کے لیے عبادت اور ریاضت کرتا تھا۔ وہ

حیات اور موت میں بھی تمیز نہیں کر سکتا تھا اور نہ اس کے ذہن میں موت کا کوئی تصور تھا۔ اس کا نظامِ فکر و احساس افزائشِ نسل اور افزائشِ خوراک کی ضرورتوں کے محور پر گھومتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مادہ جنس کو نر جنس پر فوقیت دیتا تھا۔ کیونکہ اس کا مشاہدہ یہی کہتا تھا کہ انسان ہو یا جانور مادہ ہی کے پیٹ سے نئی نسل پیدا ہوتی ہے۔ اسپین اور فرانس کے غاروں میں پتھر کے زمانے کی جو دیواری تصویریں اور مجسمے ملے ہیں ان سے اس دعویٰ کی پوری پوری تصدیق ہوتی ہے۔

جہاں تک تحفظِ ذات کا تعلق ہے دورِ حاضر کے انسان نے بیشتر بیماریوں پر قابو پالیا ہے اور علاج کے امتناعی وشفائی طریقوں نے بھی بہت ترقی کر لی ہے لیکن ابتدائی انسان نہ تو بیماریوں کے اسباب سے واقف تھا اور نہ اس کو علاج کے طریقے آتے تھے۔ اس کو جڑی بوٹیوں، تخموں اور دوسری نباتات ومعدنیات کی شفا بخش تاثیر کا علم لاکھوں برس کے تجربے کے بعد ہوا ہے۔ اس تجربے کے کارن نہ جانے کتنوں کی جانیں گئی ہوں گی تب کہیں علمِ طب کی بنیاد پڑی ہوگی۔ اس بات کو ابھی پانچ چھ ہزار برس سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا ہے۔ چنانچہ کانسے کے زمانے میں بھی عام عقیدہ یہی تھا کہ بیماری کا باعث کسی رب النوع، کسی دیوی دیوتا یا جن بھوت کی خفگی ہے۔ اسی لیے لوگ دوادارو کے بجائے جھاڑ پھونک، دعا تعویذ، نذر نیاز کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ یہاں تک کہ انجیل مقدس کے مطابق حضرت عیسیٰؑ بیماروں کے بدن سے بدروحیں نکال کر اپنی مسیحائی کے معجزے دکھاتے تھے۔ عقائد کی سخت گیری کا عالم یہ ہے کہ آج بھی جب کہ سائنس نے تجربے سے ثابت کر دیا ہے کہ تمام ذہنی اور جسمانی بیماریوں کے اسباب مادّی ہوتے ہیں اور کوئی مافوق الفطرت طاقت ان خرابیوں کی ذمّے دار نہیں ہے، ہمارے ملک کے لاکھوں کروڑوں باشندوں کا ایمان ہے کہ پیروں فقیروں کے مزار پر منت ماننے یا دعا تعویذ سے بیماریاں دور ہو سکتی ہیں بالخصوص پاگل پن، مرگی اور ہسٹریا جیسی نفسیاتی اور اعصابی بیماریاں جن کے باقاعدہ علاج کا بھی ابھی تک ہمارے ملک میں مناسب انتظام نہیں ہے۔ شعور کی یہ پستی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں کے بیشتر علاقوں کے سماجی حالات اور پیداواری آلات میں کانسے کے زمانے سے اب تک بہت کم تبدیلی ہوئی ہے۔ زندگی پرانے ڈگر پر بدستور چل رہی ہے اور حاکم طبقوں کی برابر یہی کوشش ہے کہ لوگ سائنسی علوم کی روشنی سے محروم رہیں اور توہّم پرستیوں میں

بدستور جتلا رہیں۔

کانسے کی تہذیبوں کا انداز فکر و احساس زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ کیونکہ کانسے کے دور میں پیداواری آلات و اوزار بہتر ہو گئے تھے۔ پیداوار اور آبادی بڑھ گئی تھی۔ کاموں کی تقسیم میں اضافہ ہو گیا تھا۔ پتھر کے زمانے کا معاشرہ سفری اور شکاری معاشرہ تھا۔ کانسے کا معاشرہ حضری اور زرعی معاشرہ تھا۔ مصر، یونان، وادیٔ دجلہ و فرات، وادیٔ سندھ، وادیٔ گنگ و جمن اور ایران کی پرانی تہذیبیں کانسے کی تہذیبیں تھیں۔ ان کے عظیم الشان تخلیقی کارناموں کو بیان کرنے کے لیے دفتر درکار ہوں گے۔ کانسے کے زمانے کا انسان ہل بیل کی مدد سے کھیتی باڑی کرتا تھا۔ اسے تجربے سے معلوم ہو گیا تھا کہ جو بوؤ گے وہی کاٹو گے۔ زمین کو جوتنے والے ہل، کمہار کا چاک، پہیہ دار گاڑیاں، سُوت اور اُون کاتنے کے چرخے اس دور کے پیداواری آلات و اوزار تھے۔ مٹی کے برتنوں کو آگ میں پکانا، دھاتوں کو پگھلانا، کپڑے بُننا، عمارتیں بنانا، شہر بسانا اور مٹی کی لوحوں یا درخت کی چھالوں یا جانور کی کھالوں پر صوتی علامتوں کے نقوش بنانا (فنِ تحریر کی ایجاد) ان کے ہنر تھے۔ مختصر یہ کہ انسان پہلی بار کانسے کے دور ہی میں قسم قسم کی مادّی تخلیقات پر خود قادر ہوا تھا۔ گویا وہ پہلی بار صحیح معنی میں انسان بنا تھا۔

اس مضمون میں گنجائش نہیں ہے ورنہ ہم تفصیل سے بتاتے کہ کانسے کے زمانے کی تخلیقی سرگرمیوں کا اس دور کے نظامِ فکر و احساس سے کیا رشتہ ہے۔ اور اس دور کے عقائد، ذہنی رجحانات، علم و ادب اور فنونِ لطیفہ کس کس طرح اپنے سماجی حالات یعنی طرزِ معاشرت کی عکاسی کرتے ہیں۔ــــ مثلاً جب معاشرے میں طبقات قائم ہوئے اور ذاتی ملکیت نے رواج پایا اور معاشی اور سیاسی اقتدار مطلق العنان بادشاہوں، دربار کے امیروں اور پروہتوں کے ہاتھ میں آیا تو ان طبقوں نے اپنے معاشرتی نظام سے ملتا جلتا اور اس کے متوازی پوری کائنات کا ایک دیومالائی نظام وضع کر لیا۔ تخلیقِ کائنات کے نئے نئے عقیدوں نے رواج پایا۔ جس طرح زمین پر بادشاہ کی مطلق العنان حکومت تھی اسی قسم کی مطلق العنان حکومت آسمان پر بھی قائم کی گئی۔ جس طرح زمین پر عام انسانوں کی زندگی اور موت بادشاہ کے اختیار میں تھی اور اس کی تقدیر کا فیصلہ حاکمِ وقت کرتا تھا اسی طرح کا اختیار کائنات کے قادر مطلق خداؤں ــــ زیوس، رع، مردوک، بعل،

اہور مزدا، ایشور وغیرہ سے منسوب کیا گیا جزا سزا، دوزخ جنت، ملائکہ اور مقربین، شیاطین اور بھوت پریت، حساب و کتاب، حشر و نشر، میزان اور عدالت غرض کہ افکار و عقائد کا ایک باقاعدہ نظام مرتب ہو گیا جو غور سے دیکھا جائے تو اس دور کی مطلق العنان بادشاہتوں کا ہو بہو چربہ نظر آئے گا۔ شعور کی کمی کے باعث انسان عالم موجودات کی سائنسی توجیہہ و تشریح نہیں کرسکتا تھا لہٰذا اس نے کائنات کے نظام عمل کو بھی اپنے سماجی نظام کے حوالے سے دیکھا سماجی نظام کے چربے یا عکس کو اصل خیال کیا اور جو اصل حقیقت تھی اسے نظام کائنات کا چربہ یا عکس سمجھا۔

اسی طرح کانسے کے دور کی نظموں اور داستانوں میں، گیتوں اور گانوں میں، مجسموں اور رنگین تصویروں میں غرضیکہ تمام ذہنی اور حسی تخلیقات میں لوگوں کی طرز زندگی کا، جذبات و خواہشات کا، ان کے غموں اور خوشیوں کا، پسند اور ناپسند کا، عادات واطوار کا، عشق ومحبت کی قلبی واردات کا، اخلاق اور آداب کا بڑا دلکش اور خیال آفریں نقشہ ملتا ہے۔

ہر معاشرے کا نظام فکر و احساس سماجی شعور کے تابع ہوتا ہے۔ اور یہ سماجی شعور سماجی حالات کے مطابق ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ہزاروں سال سے یہی یقین کرتا چلا آتا تھا کہ کائنات کا مرکز ومحور زمین ہے اور چاند سورج زمین کے گرد گھومتے رہتے ہیں۔ دوسرا عقیدہ یہ تھا کہ زمین فرش کی طرح بچھی ہوئی ہے۔ ہماری اپنی آنکھیں بھی اس عقیدے کی تصدیق کرتی ہیں بلکہ اس عقیدے کی بنیاد ہی ذاتی مشاہدہ پر تھی۔ اگر کوئی دانش وران عقائد سے اختلاف کرتے ہوئے کہتا تھا کہ سورج چاند کی گردش ہماری نظر کا دھوکا ہے، دراصل زمین گھومتی ہے تو اس پر کفر والحاد کے فتوے لگائے جاتے تھے، اس کو آگ میں زندہ جلا دیا جاتا تھا۔ البتہ جب دور بین، خورد بین اور اسی نوع کے دوسرے آلات ایجاد ہوئے تو ثابت ہو گیا کہ یہ سارا نظام بطلیموسی جس کی صداقت مقدس کتابوں سے ثابت کی جاتی تھی واقعی قیاس آرائی اور نظر کا دھوکا تھا۔ پھر رفتہ رفتہ اور آلات ایجاد ہوئے اور انسان نے اپنے تجربے سے معلوم کرلیا کہ بارش سیلاب، آندھی طوفان، بجلی، زلزلے، خشک سالی سب کے مادّی اسباب ہیں اور ان کی بابت وثوق سے پیشگوئی کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح یہ بھی پتہ چل گیا کہ زمین، چاند، سورج اور دوسرے مظاہر قدرت مادّے کی مختلف شکلیں ہیں۔ ان کی حرکت کے مادّی قانون ہیں اور یہ کہ مادّہ فنا نہیں ہوتا بلکہ

جون بدلتا رہتا ہے۔ ان انکشافات و ایجادات سے انسان کے افکار و عقائد میں جو عظیم انقلاب آیا وہ اظہر من الشمس ہے۔ ۴

یہی حال تخلیق کے عقیدے کا ہے کہ ہر مذہب کی اساس اس پر قائم ہے۔ عقیدۂ تخلیق کے اہم نکتے دو ہیں۔ اوّل یہ کہ موجودات عالم مخلوق ہیں یعنی وہ از خود عدم سے وجود میں نہیں آئے بلکہ ان کا کوئی خالق ضرور ہے۔ دوئم یہ کہ یوم تخلیق سے آج تک یہ تمام اشیا — جانور، انسان، نباتات، جمادات — جوں کی توں موجود ہیں۔ ان میں ابد تک کوئی تبدیلی نہیں ہو گی۔ یوں تو عہد قدیم کے متعدد یونانی، لاطینی اور ہندوستانی مفکر (ہیراک لائی ٹوس، لوکری شیش، گوتم بدھ، چارواک وغیرہ) ان عقیدوں کو نہیں مانتے تھے لیکن عقلی دلائل کے علاوہ ان کے پاس کوئی ٹھوس ثبوت انکار کے حق میں نہ تھا۔ البتہ ۱۹ ویں صدی میں جب ڈاروِن اور دوسرے سائنس دانوں نے ارتقا کا نظریہ پیش کیا اور ٹھوس شواہد اور آثار سے ثابت کیا کہ حیوانوں کو کسی نے خلق نہیں کیا ہے اور نہ وہ ازل سے یکساں موجود ہیں بلکہ ان میں نوعی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں اور جانوروں نے بشمول انسان ارتقاء کے مختلف ادوار سے گزر کر موجودہ شکل اختیار کی ہے تو انسان کے افکار و عقائد میں بھی بڑی تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ ۵

اوپر کی باتوں سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہمارے افکار و احساسات آسمان سے نہیں ٹپکتے اور نہ زمان و مکان کی قید سے آزاد ہوتے ہیں بلکہ تہذیب کے دوسرے عوامل کی طرح سماجی حالات کی پیداوار ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہر تہذیب کے نظامِ فکر و احساس میں وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور ان تبدیلیوں کا باعث سماجی حالات میں تغیرات ہیں۔ لیکن سماجی حالات اس وقت تک نہیں بدلتے جب تک خود معاشرے کے اندر کوئی ایسی سماجی قوت نہ ابھرے جو ان حالات کی نفی کرتی ہو۔

اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ خیالات ہمارے ذہن کی فقط انفعالی یا مجہول کیفیت ہوتے ہیں یا وہ ہمارے طرزِ عمل یا معاشرے پر کوئی اثر نہیں ڈالتے۔ حقیقت یہ ہے کہ خیالات میں بڑی طاقت، بڑی توانائی ہوتی ہے۔ خیالات انسان کی قوتِ عمل کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اس کی سرگرمیوں کا رخ متعین کرتے ہیں۔ اس میں ایمان، یقین اور ولولہ پیدا کرتے ہیں اور اسے اپنی

زندگی کا فلسفہ متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ مگر جیوں ہی ہم یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ فلاں فلسفہ دسویں صدی میں کیوں نمودار ہوا۔ دوسری صدی میں انسانوں کے ذہن میں کیوں نہیں ابھرا، یا فلاں نظریہ انیسویں صدی میں کیوں نمودار ہوا پانچویں صدی میں کیوں نہ ابھرا؟ تو پھر ہم کو لازمی طور پر اس مخصوص صدی میں انسان کے حالات زندگی کو جانچنا پڑتا ہے۔ ان کی ضروریات زندگی کیا تھیں، وہ ان ضرورتوں کو کس طرح پورا کرتے تھے، ان کے پیداواری عناصر اور آلات پیدا وار کیا تھے اور ان کے معاشرے میں انسان انسان کے درمیان کیا روابط تھے؟ اور جب ہم ان سوالوں کے جواب پر غور کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ انسان اپنی تاریخ کا مصنف بھی ہے اور تاریخ کے ڈرامے کا اداکار بھی۔

مثال کے طور پر سرسید احمد خاں کے خیالات کا جائزہ لیں۔ برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کی ذہنی اور حسی اصلاح کے سلسلے میں سرسید کی خدمات کسی سے چھپی ہوئی نہیں ہیں۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۸۴۸ء میں "آئین اکبری" مرتب کرتے ہیں اور جب مرزا غالب ان کو لکھتے ہیں کہ میاں ان پرانی باتوں میں اب کیا دھرا ہے، ان سے نکلو اور دیکھو کہ دانایان فرنگ نے سائنس کی کیسی کیسی حیرت انگیز ایجادیں کی ہیں تو سرسید کو غالب کی یہ نصیحت بری لگتی ہے لیکن بیس سال بعد وہی سرسید احمد خاں سائنٹفک سوسائٹی بناتے ہیں اور آثار قدیمہ کے نمائندوں سے "نیچری" کافر، زندیق کا خطاب پاتے ہیں۔ سرسید کے اندر یہ ذہنی انقلاب کیا کوئی اتفاقی امر تھا یا اس کے کچھ سماجی اسباب و محرکات تھے؟ معمولی سمجھ کا آدمی بھی یہی کہے گا کہ سرسید کے خیالات میں جو تبدیلیاں آئیں وہ ملک میں مغربی طرز کے نظم و نسق، مغربی طرز معاشرت اور مغربی تعلیم کے نفوذ کے سبب آئیں اور اگر مغرب کا اثر و نفوذ غالب نہ ہوتا تو غالباً سرسید بھی بدستور آثار قدیمہ ہی کے نظاروں میں محو رہتے۔

ہمیں یہ حقیقت بھی فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ تہذیب جب طبقات میں بٹ جاتی ہے تو خیالات کی نوعیت بھی طبقاتی ہو جاتی ہے اور جس طبقے کا غلبہ معاشرے کی مادّی قوتوں پر ہوتا ہے اسی طبقے کا غلبہ ذہنی قوتوں پر بھی ہوتا ہے۔ یعنی معاشرے میں اسی کے خیالات و افکار کا سکہ چلتا ہے۔ مثلاً اشرافی تہذیب میں ایفائے عہد، شجاعت، سخاوت، مہمان نوازی اور عزت

داری کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی کیونکہ اشرافیہ طبقے کی بقا کے لیے ان تصورات پر عمل کرنا بہت ضروری تھا۔ لیکن صنعتی تہذیب میں جب سرمایہ دار طبقے کا غلبہ ہوا تو ان تصورات کی پرانی افادیت باقی نہیں رہی۔ ان کی جگہ آزادی، مساوات، جمہوریت کے تصورات نے رواج پایا کیونکہ یہ تصورات سرمایہ دار طبقے کے لیے مفید تھے۔ اور ان تصورات کو مقبولِ عام بنائے بغیر سرمایہ دار طبقہ اشرافیوں کو اقتدار کی کرسی سے ہٹا نہیں سکتا تھا۔

مگر طبقاتی تہذیبوں میں ٹکسالی افکار و عقائد کے خلاف ''باغیانہ'' خیالات بھی اُبھرتے رہتے ہیں۔ حکمران طبقہ ان خیالات کا سختی سے سدباب کرتا ہے۔ ان خیالات کی تبلیغ کرنے والوں کو ملک و قوم کا دشمن یا خدا کا دشمن قرار دیا جاتا ہے۔ ان کی زبان بندی کی جاتی ہے، ان کی تحریروں کو نذرِ آتش کیا جاتا ہے اور ضرورت ہو تو ان کو جان سے ماردیا جاتا ہے۔ ''باغیانہ'' خیالات کا ظہور معاشرے کے محکوم طبقوں کے ''باغیانہ'' تقاضوں کی نشان دہی کرتا ہے۔ مثلاً خلافتِ بنی اُمیہ کے دور میں عقیدۂ جبر کا غلبہ تھا۔ اس عقیدے سے بنی اُمیہ کی جابرانہ حکومت کو تقویت ملتی تھی۔ اس کے برعکس بنی اُمیہ کے مخالفین قدر و اختیار کے فلسفے کے حامی تھے۔ کیونکہ فلسفۂ قدر میں حاکمِ وقت کو بدلنے کی اجازت تھی۔ اور یہ فلسفہ بنی عباس کے حق میں نہایت موزوں تھا چنانچہ بنی عباس نے ابتدا میں معتزلہ کی خوب ہمت افزائی کی البتہ جب ان کا اقتدار مستحکم ہوگیا تو انہوں نے بھی معتزلہ پر اسی طرح مظالم ڈھائے جس طرح ان کے پیش رو اموی خلفا نے ڈھائے تھے۔

## سماجی اقدار:

کسی معاشرے میں روابط و سلوک، اخلاق و عادات، طرزِ بود و ماند، رسم و رواج، حُسن و جمال اور فن و اظہارِ فن کے جو معیار رائج ہوتے ہیں وہی اس معاشرے کے سماجی اقدار کہلاتے ہیں۔ یہ قدریں کسی مجلسِ شوریٰ میں وضع نہیں کی جاتیں اور نہ قانون کے ذریعے نافذ ہوتی ہیں۔ بلکہ ان کے پیچھے صدیوں کی تاریخی روایات ہوتی ہیں۔ معاشرے کی کسب و جہد ہوتی ہے، اس کے تجربے اور مشاہدے ہوتے ہیں۔ اس کا جمالیاتی ذوق ہوتا ہے اور ان سب کے قوام سے سماجی قدریں رفتہ رفتہ تشکیل پاتی ہیں۔ معاشرے کے افراد ان قدروں کی حتیٰ الوسع پابندی کرتے

ہیں۔ پرانے زمانے میں تو ان قدروں پر بڑی سختی سے عمل ہوتا تھا۔ اور ان سے انحراف کرنے والوں کو قبیلے ہی سے خارج کر دیا جاتا تھا۔ مثلاً عربوں کی قبیلہ واری نظام کی بنیاد "عصبیت" یعنی قبیلے سے وفاداری پر تھی اور یہ وفاداری اتنی غیر مشروط تھی کہ اگر قبیلہ کسی شخص کو حکم دیتا کہ اپنی بیوی کو طلاق دو تو وہ اس حکم کی خلاف ورزی نہیں کر سکتا تھا۔ پروفیسر موٹ گومری واٹ اس تصور کو "قبیلہ واری انسان دوستی" سے تعبیر کرتا ہے اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بھائی کے خون کا بدلہ نہ لیتا تو قبیلے والے اس کو بڑی حقارت سے دیکھتے تھے بلکہ اس کی زندگی اجیرن ہو جاتی تھی۔ چنانچہ عرب شاعر امرالقیس کے بارے میں مشہور ہے کہ جب وہ اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے روانہ ہوا تو راستے میں ذوی الخلاصہ کے معبد پر استخارے کے لیے ٹھہرا۔ اس نے تین بار رسم کے مطابق تیر توڑے مگر ہر بار یہی استخارہ نکلا کہ انتقام کا ارادہ ترک کر دو۔ امرالقیس کو دیوتا پر بہت طیش آیا اور تیروں کے ٹکڑے بت کے منہ پر مار کر بولا: "لعنت ہو تجھ پر اگر تیرا باپ قتل ہوتا تو تو ہرگز مجھے منع نہ کرتا۔" اسی طرح اگر کوئی شخص کسی مسافر کو خواہ وہ قاتل یا ڈاکو ہی کیوں نہ ہوتا پناہ دینے سے گریز کرتا تو لوگ اس کو نہایت بُزدل سمجھتے تھے۔ اور بُزدلی قبیلہ واری نظام میں سب سے شرمناک اخلاقی کمزوری خیال کی جاتی تھی۔

معاشرہ اپنی سماجی قدروں کی پاسبانی اس وجہ سے کرتا ہے کہ سماج کی بقا کا دارو مدار بڑی حد تک انہیں قدروں کے تحفظ پر ہوتا ہے۔ اگر ان قدروں کی طرف سے غفلت برتی جائے تو معاشرے کا شیرازہ ہی بکھر جائے اور اس کی انفرادیت باقی نہ رہے مثلاً عربوں میں ظہورِ اسلام سے پیشتر ذی الحجہ کے مہینے میں خونریزی قطعاً ممنوع تھی۔ وجہ یہ تھی کہ حج کے موقعے پر مکہ میں بہت بڑا تجارتی میلہ لگتا تھا۔ اس میلے میں سوداگروں کے قافلے دور دراز مقامات سے آ کر شریک ہوتے تھے اور ہفتوں خرید و فروخت کا بازار گرم رہتا تھا۔ اہالیان مکہ کی روزی کا انحصار اسی میلہ اور زائرین حج کے اجتماع پر تھا۔ (یہ صورتِ حال ہنوز باقی ہے) اب اگر قبائلی جنگیں حج کے زمانے میں بھی جاری رہتیں تو ظاہر ہے کہ عربوں کی معیشت کا سارا نظام درہم برہم ہو جاتا۔

اسی طرح ہمارے ملک میں بعض خانہ بدوش بلوچ قبیلوں کی سماجی قدروں کی بنیاد "شرکت" پر قائم ہے۔ شرکت سے مراد یہ ہے کہ قبیلے کے افراد کے اثاثے پر ہر شخص کا

مساوی حق ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ایک خاندان کے پاس نمک یا آٹا ختم ہو جائے تو وہ دوسرے خیمے سے یہ چیزیں لے آسکتا ہے۔ اس کو خیمے والے سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ان چیزوں کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔

بعض حلقوں کا خیال ہے کہ سماجی قدریں آسمان سے کسی مذہبی پیشوا یا مصلح قوم یا فرماں روا کی وساطت سے نازل ہوتی ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سماجی قدریں اوپر سے نافذ نہیں ہوتیں۔ جن قدروں کو افراد سے منسوب کیا جاتا ہے ان کا اگر سراغ لگایا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی معاشرے میں بہت پہلے سے رائج تھیں۔ مذہبی پیشوا یا مصلح قوم کی عظمت یہ ہے کہ وہ مروّجہ قدروں میں سے فرسودہ اور مضرت رساں قدروں کو رد کر دیتا ہے اور مفید قدروں کو ایک ضابطے کی شکل میں مرتب کر دیتا ہے۔ دراصل ان سماجی قدروں کو معاشرہ اپنی ضرورتوں کے پیشِ نظر وضع کرتا ہے لیکن رفتہ رفتہ یہ حقیقت ہماری نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے اور ہم ان قدروں کو انسان کے باہمی رابطوں اور سماجی ضرورتوں سے الگ کر کے معروضی حیثیت دینے لگتے ہیں۔ مثلاً ایامِ "جاہلیت" میں عربوں کے نزدیک انسان کا جوہر ذاتی "مروّت" تھا۔ مروّت کے لغوی معنی ہیں "مردانگی۔" اس مروّت کا اظہار شجاعت، سخاوت اور ایفاء عہد کے ذریعے ہوتا تھا۔ اسی طرح خطابت، تیر اندازی اور شہ سواری کا شمار بھی اعلیٰ ترین اوصاف میں ہوتا تھا مگر عربوں نے اپنے مردِ کامل کا یہ معیار تفریحاً مقرر نہیں کیا تھا اور نہ ان پر وحی آتی تھی بلکہ ان اوصاف کا تعلق ان کی زندگی اور موت سے تھا۔ کیونکہ جس ملک میں قبیلے دن رات آپس میں لڑتے رہتے ہوں وہاں کے لوگوں میں اگر "مروّت" نہ ہو تو زندگی محال ہو جائے۔

بعض سماجی قدریں اپنے عہد کی قریب قریب بھی تہذیبوں میں مشترک ہوتی ہیں مثلاً جن دنوں غلامی کا رواج نہیں ہوا تھا تو جنگی قیدیوں کو قتل کر دیا جاتا تھا کیونکہ معاشرہ قیدیوں کے روٹی کپڑے کی کفالت نہیں کر سکتا تھا اور نہ ان کو آزاد چھوڑ سکتا تھا۔ اس وقت انسانوں کا یہ خونِ ناحق اخلاقی جرم نہیں سمجھا جاتا تھا۔ بلکہ معمولات میں شامل تھا۔ لیکن جب فتح مندوں کو یہ احساس ہوا کہ جنگی قیدیوں سے روٹی کپڑے کے عوض مشقت کے سخت سے سخت کام لیے جا سکتے ہیں اور ان کی مدد سے پیداوار بڑھائی جا سکتی ہے تو ان کو قتل کرنے کا رواج ترک کر دیا گیا۔ اور ان

کو غلام بنا لیا گیا۔ اب غلام اور کنیزیں آقاؤں کی ذاتی ملکیت بن گئیں اور ان کی خرید و فروخت معمولات میں شامل ہو گئی۔ حتیٰ کہ افلاطون اور ارسطو جیسے اخلاقیات کے مبلغین کو بھی غلامی میں کوئی عیب نظر نہیں آیا۔

مگر سماجی رشتوں کی بعض غیر پیداواری قدریں بھی مشترک ہوتی ہیں۔ مثلاً راست بازی، مہمان نوازی، رحم دلی، عدل و انصاف، مظلوم کے ساتھ ہمدردی، فن کاروں کی عزت، عالم فاضل بزرگوں کا احترام، شعر و شاعری اور گانے بجانے کا شوق، شادی بیاہ کی تقریبوں میں خوشی اور غمی یا موت پر افسوس کا اظہار۔ یہ قدریں کم و بیش سب تہذیبوں میں رائج ہوتی ہیں البتہ ان کو برتنے کے انداز اور قاعدے جدا جدا ہوتے ہیں۔

لیکن بعض قدریں معاشرے کی انفرادی خصوصیت ہوتی ہیں اور ضروری نہیں کہ دوسرا معاشرہ بھی ان قدروں کی پیروی کرے۔ مثلاً بعض قومیں چھپکلی، مینڈک، سانپ، سور حتیٰ کہ کتے کا گوشت بھی بڑے شوق سے کھاتی ہیں جب کہ دوسری قومیں ان جانوروں کو چھونا بھی پسند نہیں کرتیں۔ اسی طرح تن کی عریانی ہمارے معاشرے میں نہایت معیوب ہے حالانکہ بعض قبیلے بالکل ننگے رہتے ہیں اور برہنگی سے ان کو نہ تو گھبراہٹ محسوس ہوتی ہے اور نہ ان کے جنسی جذبات میں ہیجان اٹھتا ہے۔ بعض تہذیبوں میں ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا ممنوع ہے، بعضوں میں ممنوع نہیں ہے۔ بعضوں میں طلاق کا رواج ہے بعضوں میں نہیں ہے۔ حسن کے معیار ہی کو لیجئے۔ جو آریاؤں، دراوڑوں، حبشیوں اور منگولوں میں ایک دوسرے سے جدا ہے۔ کسی تہذیب میں آبنوس کی طرح جھلکتا سیاہ رنگ، چپٹی ناک اور موٹے موٹے لٹکتے ہونٹ حسن کی نشانی ہیں اور کسی تہذیب میں گورا رنگ، ستواں ناک، پتلے ہونٹ اور نرگسی آنکھیں۔ چنانچہ حبشہ کا جب کوئی عیسائی مصور حضرت مسیح ؑ اور مریم ؑ کی رنگین تصویر بناتا ہے تو ممدوحین کے چہرے کے نقوش اور کھال کا رنگ ان کے اپنے معیار حسن کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہٰذا ہم کسی حبشی یا جاپانی کے حسن کو اپنے معیار حسن سے نہیں جانچ سکتے بلکہ ہمیں حسن کی وہ کسوٹی استعمال کرنی ہوگی جو حبشیوں اور جاپانیوں میں رائج ہے۔ یہی حال دوسری سماجی قدروں کا ہے۔ ہم دوسروں کی سماجی قدروں کو اپنی سماجی قدروں کی کسوٹی پر پرکھنے کے مجاز نہیں ہیں۔ سماجی

قدروں کو پرکھنے کا اگر کوئی عالمگیر معیار ہے تو وہ یہ کہ آیا ان قدروں سے افراد کی داخلی صلاحیتوں یعنی ذہنی اور جسمانی امکانات کو فروغ ملتا ہے یا نہیں۔ ان کی تخلیقی قوت اور توانائی بڑھتی ہے یا نہیں۔ اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر ہم کو فقط اس بنیاد پر اعتراض کرنے کا حق نہیں پہنچتا کہ یہ قدریں ہماری قدروں سے مختلف ہیں۔ البتہ جواب اگر نفی میں ہے تو پھر ہم اعتراض کرنے میں حق بجانب ہوں گے۔ خواہ وہ قدریں ہماری ہوں یا کسی اور کی۔

سماجی قدریں جامد اور ناقابلِ تغیر نہیں ہوتیں بلکہ ان میں بھی وقتاً فوقتاً تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ مثلاً یونان اور روما کی پرانی تہذیبوں میں بھاری جسم کی عورتیں حسین سمجھی جاتی تھیں کیونکہ اس زمانے میں خوراک کی قلت کے باعث فربہی خوش حالی کی علامت بن گئی تھی۔ حسن کا یہ معیار قرونِ وسطیٰ تک باقی رہا۔ چنانچہ رافیل، ٹی شین، مائیکل انجیلو وغیرہ کی تصویروں میں عورتوں کے چہرے، پستان، پیٹ، کولھے، رانیں، ہاتھ پاؤں سب سے موٹاپے کا اظہار ہوتا ہے۔ آج کل موٹاپا معیوب سمجھا جاتا ہے کیونکہ طبی سائنس نے ثابت کر دیا ہے کہ موٹاپا صحت کے لیے سخت مضر ہے۔ چنانچہ خوشحال گھروں کی تنگی عورتیں دبلے ہونے کے لیے طرح طرح کی جتن کرتی رہتی ہیں البتہ محنت کش عورتیں اس بیماری سے محفوظ ہیں۔ جسمانی مشقت کے باعث ان کے بدن پر چربی بہت کم چڑھتی ہے۔

معاشرتی ماحول اور سماجی حالات میں جو تبدیلیاں آتی ہیں ان کا اثر قدروں پر بھی پڑتا ہے۔ مثلاً کسی زمانے میں عرب قوم میں مروّت کو انسانیت کا جوہر خیال کیا جاتا تھا۔ لیکن آپ کو آج بغداد، جدہ، دمشق، قاہرہ اور بیروت میں کہ عرب تہذیب کے مراکز ہیں احساسِ مروّت کا نام ونشان نہیں ملے گا۔ بلکہ سُودوزیاں کا وہی کاروباری اور بے مروّت ماحول جو دوسرے سرمایہ دار ملکوں کی سرشت ہے اب عرب معاشرے میں بھی سرائت کر گیا ہے۔

اگرچہ سماجی قدریں ہر عہد میں معاشرے کی نوعیت اور اس کے تقاضوں کی عکاسی کرتی ہیں مگر بعض قدریں تو لائی ہوتی ہیں اور بعض مولائی یا آقائی۔ نفسیات اور عمرانیات کے علما تو لائی قدروں کو مادری نظام سے منسوب کرتے ہیں جس میں عورت کا رتبہ مرد سے اونچا ہوتا ہے، قبیلوں کے نام عورتوں کے نام پر رکھے جاتے تھے۔ (بنی کلثوم) حسب نسب ماں کی طرف

سے چلتا تھا۔ (منذر ابن ماء السماء۔ عمرابن ہندہ، عمرابن کلثوم معلقات کا شاعر) اور جائداد کی مالک بھی عورت ہی ہوتی تھی۔ محبت چونکہ عورت کی سرشت ہے اور وہ اپنے سب بچّوں سے خواہ وہ نیک ہوں یا بد یکساں پیار کرتی ہے اسی لیے یہ کہا جاتا ہے کہ جن انسانی رشتوں میں محبت اور میل ملاپ کا عنصر غالب ہے وہ ساج کی تولائی قدروں کے مظہر ہیں مثلاً بچّوں سے پیار، بیماروں کی دیکھ بھال، مظلوموں سے ہمدردی، محتاجوں کی کفالت، مسافروں کی خاطر تواضع اور ایذا رسانی سے پرہیز وغیرہ۔ اس کے برعکس مولائی قدروں کو پدری نظام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ نظام تقسیم کار اور ذاتی ملکیت کے رواج کے ساتھ مادری نظام کے بعد وجود میں آیا۔ اس کی قدروں میں محبت کے بجائے آقائیت یا حاکیت کا عنصر غالب ہوتا ہے مثلاً حاکم کی اطاعت، بزرگوں کا احترام، وعدے کا ایفا، قتل، چوری، ڈاکہ، ناجائز قبضہ اور فتنہ و فساد کی ممانعت اور جنسی بے راہ روی سے پرہیز۔ ہر معاشرہ تولائی اور مولائی قدروں میں آہنگ و توازن قائم رکھنے کی کوشش کرتا ہے کیونکہ دونوں قسم کی قدریں مل کر ساجی وحدت بنتی ہیں البتہ معاشرے میں ذاتی ملکیت کا نظام جتنا سخت اور ہمہ گیر ہوتا ہے افراد پر مولائی قدروں کی گرفت اور ہیبت اتنی ہی زیادہ ہوتی ہے۔

مولائی قدروں کے محرکات بیشتر املاکی ہوتے ہیں۔ ان کا مقصد ذاتی ملکیت کے نظام اور اس کی مختلف تنظیموں (قبیلہ، خاندان، ریاست، حکومت، کلیسا) کا تحفظ ہوتا ہے ورنہ کسی کی ملکیت پر قبضۂ مخالفانہ سے ملکیت کی نوعیت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ زمین زمین ہی رہے گی خواہ اس پر میرا قبضہ ہو یا میرے دشمن کا۔ چوری کا مال خواہ میرے پاس رہے یا اصل مالک کے پاس مال ہی رہے گا لیکن معاشرہ اس کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ ان حرکتوں سے املاکی رشتوں کے تقدس پر ضرب پڑتی ہے۔

بسا اوقات ایک ہی معاشرے میں ساجی قدروں کے مختلف پیمانے رائج ہوتے ہیں۔ مثلاً پدری نظام میں اخلاقی پیمانہ عورتوں کے لیے مَردوں سے جدا ہوتا ہے۔ چنانچہ عصمت اور پاکبازی ہمارے معاشرے میں فقط عورت کا زیور ہے۔ عورت میں اگر یہ وصف نہ ہو تو ہم اسے بڑی حقارت سے دیکھتے ہیں۔ البتہ مرد کا محاسبہ اس سختی سے نہیں ہوتا۔ حالانکہ جنسی تعلقات میں

مرد اور عورت دونوں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور انصاف کا تقاضہ یہی ہے کہ دونوں کی ذمے داری مساوی ہو۔ مگر مرد کنیز کے ساتھ مباشرت کرسکتا ہے۔ عورت اپنے غلام کے ساتھ مباشرت نہیں کرسکتی۔ مرد طوائف کے کوٹھے پر جاسکتا ہے۔ کلبوں، ہوٹلوں اور عیاشی کے دوسرے اڈوں میں اپنی ہوس پوری کرسکتا ہے لیکن عورت کو ان تفریحوں کی اجازت نہیں ہے اور اگر اس پر شبہ ہو جائے تو پہلا پتھر وہی پھینکے گا جس کی جنسی بے راہ روی سب پر عیاں ہوگی۔

اسی طرح طبقاتی معاشرے میں عام آدمیوں اور اونچے طبقوں کے لیے سماجی قدروں کے پیمانے جدا جدا ہوتے ہیں۔ مثلاً جاگیرداری نظام میں "اچھا" ہاری وہ ہے جو وڈیرے کو سجدہ کرے۔ اس کے رُوبرو ہاتھ باندھ کر کھڑا رہے۔ اس کی اطاعت کو اپنا منصبی فریضہ خیال کرے۔ زمین کو محنت اور جانفشانی سے جوتے، بوئے اور فصل کو نہایت ایمانداری سے کاٹ کر مالک کے حوالے کردے۔ شکایت کا ایک حرف زبان پر نہ لائے بلکہ جو کچھ مل جائے اس پر قناعت کرے۔ اپنا حق بھی اس طرح مانگے جس طرح بھکاری بھیک مانگتے ہیں۔ اور "برا" بلکہ "بدمعاش" ہاری وہ ہے جو وڈیرے کی خدائی سے انکار کردے، جو زمین اور اس کی پیداوار کو ہاریوں کا حق سمجھے، جو ہاریوں کو منظم کرے اور وڈیروں کی طاقت سے ٹکر لے۔

اور "اچھا" وڈیرا وہ ہے جو کسی کو خاطر میں نہ لاتا ہو۔ دلیر اور دبنگ ہو۔ وہ جس راستے سے گزرے تو زمین ہیبت سے کانپنے لگے اور بچے سہم کر ماں کی گود میں چھپ جائیں۔ بات کا دھنی اور دھن کا پکا ہو۔ کنجوس اور کاروباری نہ ہو بلکہ دولت کو پانی کی طرح بہائے خواہ اس ٹھاٹھ باٹھ میں اس کا بال بال مقروض کیوں نہ ہو جائے۔ اپنے مزارعوں کو جی بھر کے لُوٹے حتیٰ کہ ان کی بہو بیٹیوں کی عزّت آبرو بھی سلامت نہ رہنے دے لیکن کوئی دوسرا وڈیرا اگر اس کی "رعایا" کو آنکھ اٹھا کر بھی دیکھے تو اس کی آنکھیں پھوڑ دے۔ اربابِ اختیار سے بنا کر رکھے اور ان کی سیر و تفریح کا معقول بندوبست کرتا رہے تاکہ وہ اور اس کے گماشتے جب قتل، ڈاکے، اغوا یا مویشیوں کی چوری میں ماخوذ ہوں تو اُن پر آنچ نہ آنے پائے۔

جاگیرداری نظام کی یہ قدریں اب دَم توڑ رہی ہیں لیکن سرمایہ داری نظام کی سماجی قدروں کی نوعیت بھی ان سے چنداں مختلف نہیں ہے۔ مثلاً کسی مل کے مالک یا تجارتی ادارے

کے سربراہ سے عام ملازمین کی ذہنیت کا ذکر چھیڑا جائے تو دو چار باتوں ہی میں پتہ چل جاتا ہے کہ اس کے نزدیک اچھا ملازم وہ ہے جو وقت سے پہلے کام پر آئے اور وقت گزر جانے کے بعد بھی مشین کی طرح کام کرتا رہے۔ ایمان دار اور محنتی ہو۔ انتظامیہ کے احکام کی اطاعت خندہ پیشانی سے کرے۔ سوچنے اور سوال کرنے سے پرہیز کرے۔ اجرت یا تنخواہ بڑھانے کا ایک حرف بھی زبان پر نہ لائے۔ یونین کی سرگرمیوں سے دور بھاگے بلکہ یونین کی خفیہ سرگرمیوں سے انتظامیہ کو مطلع کرتا رہے۔ اور ملک کے سیاسی مسائل میں نہ دلچسپی لے اور نہ جلسوں جلوسوں اور ہڑتالوں میں شریک ہو۔ ایسے مزدور یا ملازم کو مل کے مالک، تجارتی اداروں کے سربراہ اور سرکاری افسر صنعتی دور کا "مثالی" انسان سمجھتے ہیں۔

البتہ "اچھے" افسر کے اوصاف کا معیار مختلف ہوتا ہے۔ اس کی شخصیت میں "جارحیت" اور "پش" ہونی چاہیے تاکہ وہ مقابلے کی دوڑ میں دوسروں کو دھکا دیتا کچلتا ہوا آگے بڑھ سکے۔ وہ رشوت، جھوٹ، خوشامد، سفارش، توڑ جوڑ اور دوسرے جائز ناجائز ذریعوں سے کام نکلوانے کا ہنر جانتا ہو۔ وہ مزدوروں اور ملازموں کو انسان نہیں بلکہ "شے" سمجھتا ہو۔ دل کا کٹھور اور بے حس ہو۔ محبت، دوستی اور ہمدردی جیسے انسانی جذبات کو بھی مطلب براری کے لیے استعمال کرتا ہو۔ اس کے اپنے کوئی ذاتی مسائل نہ ہوں اور نہ کمپنی یا دفتر سے الگ اس کی کوئی نجی زندگی ہو بلکہ اس کے شب و روز اپنے ادارے کی ترقی میں صرف ہوتے ہوں خواہ اس بھاگ دوڑ میں اس کی گھریلو زندگی برباد کیوں نہ ہو جائے۔

اخلاقی قدروں کے معیار میں یہ اختلاف ہر طبقاتی معاشرے کی خصوصیت ہے۔ چنانچہ عمائدین اور حکامِ شہر کی شخصیتوں اور ہما شما کی شخصیتوں کو تولنے کی ترازوئیں ہر جگہ الگ الگ ہوتی ہیں۔ سرکاری محکمے، تھانہ اور عدالت، فیکٹریاں، ملیں، بینک، تجارتی ادارے، دکانیں اور دفتر حتیٰ کہ عبادت خانے اور تعلیمی درسگاہیں کوئی بھی ان امتیازی بدعتوں سے پاک نہیں ہیں۔ اسی بنا پر افلاطون نے کہا تھا کہ ہر شہر میں دو شہر ہوتے ہیں ایک امیروں کا دوسرا غریبوں کا اور دونوں کے اخلاق و عادات ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

## حوالہ جات وحواشی

۱۔ مطبوعہ آگرہ، ۱۸۳۹ء۔ ان معلومات کے لئے میں جناب شان الحق حقی سیکریٹری اردو بورڈ کا ممنون ہوں۔

۲۔ منقول از حامد حسن قادری، داستان تاریخ اردو، کراچی: ۱۹۶۶ء، ص ۳۴۳

۳۔ مقالات سرسید، جلد ۶، لاہور: ۱۹۶۲ء، ص ۳

۴۔ ایضاً۔ ص ۳۵

۵۔ ایضاً۔ جلد ۱۲، لاہور: ۱۹۶۳ء، ص ص ۹۳ ۔ ۹۴

۶۔ Karl Marx, Economic and philosophical Mss, London :1844, pp75,76.

۷۔ مولوی صاحبان اب تو اس بحث سے کتراتے ہیں کہ زمین ساکن ہے یا متحرک، گول ہے یا فرش کی مانند بچھی ہوئی، لیکن ۱۹ ویں صدی میں ان سوالوں کو بڑی اہمیت دی جاتی تھی چنانچہ سرسید احمد خاں نے ۱۸۴۸ء میں "قول متین در ابطال حرکت زمین" کے عنوان سے ایک مقالہ لکھا تھا۔

۸۔ ڈارون کی کتاب Origin of Species ۱۸۵۹ء میں شائع ہوئی تو برطانیہ اور امریکہ میں ہل چل مچ گئی۔ ڈارون کی مخالفت اور حمایت میں مضامین اور رسالے لکھے گئے۔ گرجا گھروں میں وعظ ہوئے۔ مناظرے ہوئے۔ تقریریں کی گئیں حتیٰ کہ کتاب کو ضبط کرنے کے لیے مظاہرے بھی ہوئے لیکن آخر کار سب کو ڈارون کی بات ماننی پڑی۔ چنانچہ آج دنیا کے ہر مہذب ملک میں ارتقا کا نظریہ نصاب میں داخل ہے۔ ہمارے ملک میں کسی شخص کو یہ توفیق تو نہ ہوئی کہ ڈارون کا جواب علمی سطح پر دیتا۔ البتہ ہمارے بعض شاعروں اور ادیبوں نے جن میں حضرت اکبر الہ آبادی پیش پیش تھے ڈارون کا منہ چڑھایا اور نظریۂ ارتقا پر پھبتیاں کس کر یہ سمجھتے رہے کہ ہم نے ڈارون کی زبان بند کردی ہے۔

دوسرا باب

# وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیب

پاکستان ۱۴ اگست ۴۷ء کو وجود میں آیا۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اسی دن ہوا اور کیا اس خطے کے باشندے جو اَب پاکستان کہلاتا ہے ۱۴ اگست ۴۷ء سے پیشتر تہذیب سے ناآشنا تھے۔ ظاہر ہے کہ ہر ذی ہوش ان سوالوں کا جواب نفی میں دے گا۔ درحقیقت پاکستان کی تہذیب اتنی ہی پرانی ہے جتنے یہاں کے باشندے۔ یوں بھی وادیٔ سندھ اور اُس کے معاون دریاؤں کی تہذیب کا شمار دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں میں ہوتا ہے۔

افریقہ میں انسان کے جو آثار حال ہی میں ملے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ بنی آدم کی عمر بیس لاکھ برس سے کم نہیں ہے البتہ پاکستان میں انسانی آبادی کے آثار زیادہ سے زیادہ چار لاکھ برس پرانے ہیں۔ یہ آثار حَجری دور کے پتھر کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے ہیں جن سے اس زمانے کا انسان جانوروں کا شکار کرتا تھا۔ آثار قدیمہ کے ماہرین ان ابتدائی اوزاروں کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر عبدالحمید دانی لکھتے ہیں کہ:

> "انسان اوزار ساز ہونے پر مجبور ہے۔ انھیں اوزاروں کی مدد سے اور ان کے ارتقا سے ہم زمانہ قبل از تاریخ کے انسان کا، اس کے خیالات اور اعمال کے ارتقا کا، قدرت کے خلاف اس کی جدوجہد کا اور اپنے لیے بہتر ماحول پیدا کرنے اور سہولتیں فراہم کرنے کا ___ مختصر یہ کہ اس کی پوری تہذیبی تشکیل کا سُراغ لگاتے ہیں۔ چنانچہ قدیم انسان کے بارے میں معلومات کا بنیادی ذریعہ اوزار ہوتے ہیں۔"[1]

یہ ابتدائی اوزار راولپنڈی سے دس میل کے فاصلے پر سُوان ندی کے کنارے کثیر تعداد

میں دستیاب ہوئے ہیں۔ اسی لیے پاکستان کے قدیم ترین باشندوں کی تہذیب کے لیے ''سُوانی تہذیب'' کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔[۲] اوزاروں کی ساخت بتاتی ہے کہ وادیٔ سُوان (پوٹھوہار) کے لوگ ان سے کلہاڑی، گوشت کاٹنے کے مُگھرے اور کھال کھرچنے کا کام لیتے تھے۔ اس حُجری دور کے آثار پاکستان میں پوٹھوہار کے علاوہ ابھی تک کہیں اور نہیں ملے ہیں۔

سوانی تہذیب کے ان آثار سے یہ نتیجہ اخذ کرنا چنداں دشوار نہیں ہے کہ پاکستان کے ابتدائی باشندوں کا رہن سہن اور فکر و احساس کا نظام حُجری دور کے دوسرے معاشروں سے مختلف نہیں تھا۔ وہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں درختوں پر یا غاروں میں رہتے تھے۔ (ہزارہ، پشاور اور مردان کے اضلاع میں ایسے کئی غار دریافت ہو چکے ہیں۔ مردان کے ایک غار میں تو اوزاروں کے علاوہ چولھے کے پاس جانوروں کی جلی ہوئی ہڈیاں بھی ملی ہیں) جنگلی پھل پھول کھاتے تھے۔ جانوروں کا شکار کرتے تھے۔ اور ان کی کھال سے اپنا تن ڈھانکتے تھے۔ وہ درندوں اور دوسرے گروہوں کے خوف سے ایک ساتھ رہتے تھے۔ ایک ساتھ شکار کرتے تھے اور پھر اسے آپس میں مل بانٹ کر کھا لیتے تھے۔ اس اعتبار سے ان کا معاشرہ اشتراکی تھا۔ وہ کسی مافوق الفطرت طاقت کی پرستش نہیں کرتے تھے۔ اور نہ دیوی دیوتاؤں کو مانتے تھے۔

البتہ ہم ان آثار کی مدد سے یہ نہیں بتا سکتے کہ سوانی تہذیب کے لوگ کس نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ کون سی زبان بولتے تھے۔ ان کا رنگ کیسا تھا اور ان کے چہرے کی بناوٹ کیا تھی۔

یہ پہلا حُجری دور کب ختم ہوا اور پوٹھوواریوں نے کھیتی باڑی کب شروع کی۔ ان سوالوں کے جواب کے لیے بھی ہمیں شاید بہت دن انتظار کرنا پڑے کیونکہ پوٹھووار میں ہنوز قبل از تاریخ کی کسی زراعتی بستی کا سراغ نہیں ملا ہے۔ البتہ کوئٹہ کے پاس کلّے گل محمد کے مقام پر ایک زراعتی بستی کے آثار نکلے ہیں۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ آثار جریکو (اردن) اور جرمو (عراق) کے ہم عصر ہیں یعنی زیادہ سے زیادہ دس ہزار برس پرانے ہیں۔

پاکستان کا دوسرا حُجری دور کھیتی باڑی سے شروع ہوا۔ کھیتی باڑی انسان کا نہایت انقلاب آفریں تجربہ تھا بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اس فن کی ایجاد ہی کی بدولت انسان انسان کہلانے کا مستحق ہوا ہے۔ زراعت سے پیشتر کا انسان اپنی خوراک اور ضرورت کی دیگر اشیاء جانوروں کی

مانند فقط "فراہم" کرتا تھا۔ خود پیدا کرنے سے قاصر تھا۔ زراعت کا فن سیکھنے کے بعد وہ اپنی ضروریاتِ زندگی خود پیدا کرنے لگا۔ اس طرح انسان کو اپنی ذاتی صلاحیتوں کا شعور ہوا اور وہ اپنی تخلیقی قوتوں سے کام لے کر اپنے لیے ایک جہانِ تازہ پیدا کرنے پر قادر ہوا۔ پہلے حجری دور کے ذہنی اور حسی محرکات کا محور اگر انسانوں اور جانوروں کی افزائشِ نسل کی آرزو تھی تو دوسرے حجری دور کے رسوم و افسوں کا محرک افزائشِ نسل اور افزائشِ فصل کے تقاضے تھے۔ اور انہیں تقاضوں کی تکمیل کے دوران میں بلوچستان کے کاشتکاروں نے دھات کا استعمال معلوم کرلیا۔ تب ہم دیہی تہذیب سے ترقی کر کے وادیٔ سندھ کی شہری تہذیب تک پہنچ گئے۔ تہذیب نے تمدن کا لباسِ فاخرہ زیبِ تن کرلیا اور طبقات میں بٹ گئی۔

محققین نے سوانی تہذیب اور ہڑپہ۔ موئن جو دڑو کی شہری تہذیب کے درمیان اب تک چار دیہی یا زرعی تہذیبیں دریافت کی ہیں۔ ۱۔کوئٹہ تہذیب (وسطی بلوچستان) ۲۔امری قل تہذیب (وسطی بلوچستان اور بالائی سندھ) ۳۔کلی تہذیب (جنوبی بلوچستان) ۴۔ژوب تہذیب (شمالی بلوچستان)۔ ان چاروں تہذیبوں میں بعض باتیں مشترک ہیں اور بعض باتیں فرق ہیں۔ مثلاً زراعت ان کی مشترکہ خصوصیت تھی۔ وہ کھیت جوتنے کے لیے ہل اور کدال جن کے پھل نوکیلے پتھر کے ہوتے تھے استعمال کرتے تھے۔ وہ جو، گیہوں اور دالیں بوتے تھے۔ فصل پتھر کی ہنسیوں سے کاٹتے تھے اور اناج کو پتھر کی چکیوں میں پیستے تھے۔ انھیں پتھر کے چاک پر مٹی کے نقشی برتن بنانے اور ان برتنوں کو آگ میں پکانے کا ہنر بھی آتا تھا۔ ان کی بستیوں کا رقبہ زیادہ سے زیادہ ڈھائی ایکڑ ہوتا تھا۔ ان کے گھر مٹی یا پتھر کے ہوتے تھے۔ ان کا معاشرہ غیر طبقاتی تھا۔ چنانچہ ان کے آثار میں ایسی کوئی عمارت نہیں نکلی ہے جس پر راجہ کے محل یا سردار کی حویلی کا گمان ہو سکے۔ کسی مندر یا معبد کے نشان بھی نہیں ملے ہیں۔ اس لیے ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوی دیوتاؤں کی پرستش ان کے عقائد میں شامل نہیں تھی اور نہ شاید پروہتوں کا کوئی الگ طبقہ اس وقت تک وجود میں آیا تھا۔ ان تہذیبوں کی انفرادی خصوصیتوں کے لیے ہمیں ان کا الگ الگ جائزہ لینا ہوگا۔

۱۔کوئٹہ تہذیب کے بارے میں ہماری معلومات بہت مختصر ہیں کیونکہ ابھی تک کوئٹہ

کے مضافات میں فقط پانچ پرانے ٹیلوں کی کھدائی ہوئی ہے۔ ان میں سب سے بڑے ٹیلے کا قطر تقریباً دو سو گز ہے۔ ظاہر ہے کہ اس بستی کی آبادی بہت ہی کم رہی ہوگی۔ ان ٹیلوں میں سے مٹی اور سنگ جراحت کے کچھ برتن نکلے ہیں۔ برتنوں کا رنگ بادامی ہے۔ ان پر اودا ہٹ مائل بھورے رنگ سے اقلیدسی نقوش بنائے گئے ہیں۔ آدمی، جانور یا درختوں کی شکلیں کسی برتن پر نہیں ملی ہیں۔ برتنوں میں بادیے، ہانڈیاں، کاسے اور چھچھلی طشتریاں شامل ہیں۔ یہ آثار تقریباً چھ ہزار برس پرانے ہیں۔

۲۔ قل۔امری تہذیب کے آثار کوئٹہ سے ۷۵ میل جنوب میں قل کے مقام سے شروع ہوتے ہیں اور پھر قریب قریب پورے وسطی بلوچستان اور بالائی سندھ میں پھیل جاتے ہیں۔ کوئٹہ تہذیب کے مقابلے میں قل امری تہذیب کا فقط دائرہ ہی وسیع نہیں ہے بلکہ اپنے حسنِ تخلیق کے اعتبار سے بھی یہ تہذیب بہت آگے ہے۔ اس کی بستیاں دو ڈھائی ایکڑ پر محیط ہیں۔ ان کے برتنوں کا رنگ تو بادامی ہی ہے۔ لیکن برتنوں پر شیر، مچھلی، بیل، پرند اور پیپل کے پتے بنے ہوئے ہیں۔ یہ لوگ اپنے مُردوں کو پارسیوں کی طرح کھلی جگہ پر رکھ دیتے تھے اور جب گدھ گوشت پوست کھا لیتے تھے تو مُردے کی ہڈیوں کو دفن کر دیا جاتا تھا۔ ساتھ ہی مٹی کے برتنوں میں کچھ سامان بھی رکھ دیا جاتا تھا۔ چنانچہ قبروں میں سے مالائیں، سیندور، چوڑیاں اور کڑے وغیرہ بھی برآمد ہوئے ہیں۔ یہ لوگ تانبے کے استعمال سے واقف تھے چنانچہ تانبے کے کلہاڑے، آرے، بھالے کی انیاں اور چوڑیاں بھی ملی ہیں۔ کھدائی میں پتھر کے اوزان بھی ملے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ لوگ اشیا کا آپس میں تبادلہ بھی کرتے تھے۔ قل امری تہذیب پانچ ہزار برس پرانی ہے۔

۳۔ جنوبی بلوچستان کی کُلّی تہذیب کی انفرادی خصوصیت یہ ہے کہ مٹی کے منقش برتنوں کے علاوہ اس علاقے میں عورتوں اور جانوروں کی مٹی کی چھوٹی چھوٹی مورتیاں کثرت سے دریافت ہوئی ہیں۔ یہ مورتیاں سب کی سب کمر سے اوپر تک کی ہیں۔ یہ مورتیاں دھرتی ماتا (مادرِ ارض) کی ہیں اور ان کا تعلق افزائشِ نسل اور افزائشِ فصل کی رسموں سے ہے مگر دھرتی ماتا کی جو مورتیاں دوسرے ملکوں میں ملی ہیں ان کے برعکس کُلّی کی مورتیوں میں پھولے ہوئے

پیٹ اور اندامِ نہانی سرے سے غائب ہیں۔ اور چھاتیاں بھی حاملہ عورتوں کی طرح بھری ہوئی نہیں ہیں بلکہ سپاٹ ہیں۔ البتہ مورتی بنانے والوں نے مورتیوں کے بالوں کے جوڑے اور ہاتھ اور گلے کے زیور بڑی توجہ سے بنائے ہیں بعض جوڑے سر کے پچھلے حصے پر چوٹی کی مدد سے یا کسی فیتے سے باندھے گئے ہیں۔ بعض بڑی نفاست سے گردن تک لٹکے ہوئے ہیں اور بعضوں میں دو چوٹیاں کان کے پاس سے لہراتی ہوئی سینے تک آتی ہیں۔ مورتیوں کے گلے ہاروں اور گلوبند سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ گلو بندوں میں کوڑیوں کی شکل صاف نظر آتی ہے۔ (کوڑیوں کی شکل عورت کی فرج سے مشابہ ہوتی ہے۔ چنانچہ پرانی قوموں میں کوڑیاں افزائش نسل کی علامت سمجھی جاتی تھیں اور بہت پسند کی جاتی تھیں۔ ان کو سکے کے طور پر اشیاء کے تبادلے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا) وہ ہاتھوں میں چوڑیاں اور کڑے پہنے ہوئے ہیں۔ بالوں کی سجاوٹ اور زیوروں کا انداز موئن جو دڑو تہذیب کی رقاصہ کی مشہور مورتی سے اتنا مشابہ ہے کہ محققین کا خیال ہے کہ رقاصہ کی یہ مورتی دراصل کلی تہذیب کی نمائندگی کرتی ہے۔

کلی کے باشندے اپنے ہم عصروں سے اس بنا پر بھی ممتاز ہیں کہ ان کو تانبے کا استعمال آتا تھا اور وہ تانبے اور ٹن کو پگھلا کر کانسے کی چیزیں بنانا جان گئے تھے۔ ان کے جمالیاتی ذوق کا اندازہ تانبے کے اس آئینے سے ہوتا ہے جو ایک قبر میں سے نکلا ہے۔ یہ آئینہ بالکل گول ہے اور اس میں جو دستہ لگا ہے اس کی شکل عورت کے جسم کی ہے۔ جسم میں بانہیں اور چھاتیاں نمایاں ہیں۔ افادیت اور رمزیت کا یہ فنی آہنگ بتاتا ہے کہ کلی کے لوگوں میں اشاروں کنایوں میں اظہارِ حسن کا شعور پیدا ہو گیا تھا۔

بیلوں کی مورتیاں بھی کثرت سے ملی ہیں۔ ان مورتیوں پر مختلف رنگوں سے آڑی ترچھی لکیریں کھینچی گئی ہیں۔ پتھر کے لنگ بھی دستیاب ہوئے ہیں۔ مگر عورتوں، بیلوں کی مورتیوں اور لنگوں پر جو سب کے سب افزائشِ نسل و فصل کی علامتیں ہیں ہم آگے چل کر تبصرہ کریں گے۔

کلی تہذیب کے لوگ اپنی فاضل پیداوار دور ونزدیک کے بازاروں میں فروخت کرتے تھے۔ چنانچہ ان کی مصنوعات موئن جو دڑو کے ملبوں میں بھی ملی ہیں اور سومیر (عراق) کے

آثار میں بھی۔ ان کی کشتیاں تجارت کے مال سے لدی ہوئی مکران کے ساحل سے روانہ ہوتی تھیں۔ اور بحر عرب اور خلیج فارس کو عبور کرتی ہوئی سومیری بندرگاہوں تک جاتی تھیں۔ اس لحاظ سے وہ بحری تجارت میں موئن جو دڑو کے لوگوں کے پیش رو تھے۔

کلی تہذیب کا عہد ۲۸ سو قبل مسیح سے پیشتر کا عہد تھا۔ کوئٹہ۔ امری نل اور کلی تہذیبوں کے بارے میں محققین کی رائے ہے کہ ان کا تعلق جنوبی ایران کی ہم عصر تہذیبوں سے ہے اور عین ممکن ہے کہ ان تہذیبوں کے برتنے والے نسلی اعتبار سے بھی جنوبی ایران کی برادری سے ہوں۔

۴۔ البتہ ژوب کی تہذیب کا رشتہ شمالی ایران سے بہت قریبی معلوم ہوتا ہے۔ دریائے ژوب کی وادی کوئٹہ کے شمال مشرق میں واقع ہے۔ اس وادی میں رانا گندھائی کے مقام پر آبادی کی نو سطحیں دریافت ہوئی ہیں۔ ابتدائی تین سطحیں تین ہزار قبل مسیح سے پیشتر کی ہیں اور دمغان میں واقع حصار اوّل (شمالی ایران) کی ہم عصر ہیں۔ رانا گندھائی میں تیر کی انیاں، چوڑیاں اور کڑے، سوئیاں، سونے کی پنیں اور پتھر کی چوکور مہریں دستیاب ہوئی ہیں۔ کھدائی میں مٹی کے جو برتن ملے ہیں ان کے رنگ، نقوش اور بناوٹ متذکرہ بالا تینوں تہذیبوں سے جدا ہیں۔ اسی طرح یہاں عورتوں کی جو مورتیاں ملی ہیں وہ بھی کلی کی مورتیوں سے بالکل مختلف ہیں بعض مورتیوں کی فرج اور رانوں کو انتہائی مبالغے سے بنایا گیا ہے۔ ان مورتیوں کے چہرے نہایت بھیانک ہیں۔ ان کی پیشانی بہت کشادہ ہے اور وہ سر کو چادر سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ ناک الو کی طرح چونچ دار ہے اور گول گول دیدے یوں گھور رہے ہیں جیسے خفا ہوں۔ ہونٹ بھینچے ہوئے ہیں۔ اس کی وجہ سے چہرے اور بھی ڈراؤنے لگتے ہیں۔

یہ مورتیاں بچوں کے کھلونے نہیں ہیں بلکہ دھرتی ماتا کا وہ روپ ہیں جس روپ میں وہ زمین میں دفن اناج کے بیجوں کی رکھوالی کرتی ہے۔

غرض کہ سندھ اور بلوچستان کے آثار قدیمہ سے پتہ چلتا ہے کہ اس خطے کے لوگ موئن جو دڑو۔ ہڑپہ تہذیب کے عروج سے پیشتر بہت ترقی یافتہ تھے بلکہ موئن جو دڑو والوں نے بعض باتیں انہیں سے سیکھی تھیں۔

موئن جو دڑو۔ ہڑپہ کی تہذیب (جس کو عرف عام میں وادئ سندھ کی تہذیب کہتے ہیں) پاکستان میں کانسے کے دور کا نقطۂ عروج تھی۔ یہ تہذیب کوہ ہمالیہ کے دامن سے کاٹھیا واڑ تک اور کوئٹہ سے راجپوتانہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ دنیا کی سب سے بڑی تہذیبی وحدت تھی کیونکہ اس کا دائرہ ہم عصر مصری، سُومیری اور ایرانی تہذیبوں سے کہیں زیادہ وسیع تھا۔ یہ تہذیب تقریباً ایک ہزار برس تک (۲۵۰۰۔۱۵۰۰ ق م) بڑی آن بان سے زندہ رہی۔ اس کے اب تک ساٹھ (۶۰) سے زیادہ آثار دریافت ہو چکے ہیں۔ ان میں دو بڑے شہر۔ موئن جو دڑو اور ہڑپہ ہیں۔ اور بقیہ چھوٹی چھوٹی بستیاں جو پورے سندھ، پنجاب اور بلوچستان میں پھیلی ہوئی ہیں۔ موئن جو دڑو دریائے سندھ کے کنارے آباد تھا اور ہڑپا دریائے راوی کے کنارے۔ قیاس کہتا ہے کہ یہ دونوں شہر وادئ سندھ کے "دارالسلطنت" تھے۔ موئن جو دڑو تجارتی بندرگاہ بھی تھی۔ جس کی آبادی ایک لاکھ کے لگ بھگ تھی۔

موئن جو دڑو، ہڑپہ اور دوسرے مقامات کی کھدائی سے اب تک آدمیوں کے فقط چالیس ڈھانچے برآمد ہوئے ہیں۔ ان ڈھانچوں کے معائنے سے محققین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ وادئ سندھ کے باشندوں کے قد چھوٹے مگر سر بڑے تھے۔ رنگ کالا تھا۔ بال گھنگریالے تھے۔ ناک چوڑی اور چپٹی تھی اور ہونٹ بھرے بھرے مگر آگے کو لٹکے ہوئے۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ ان لوگوں کا تعلق دراوڑ نسل سے تھا۔ بعض ڈھانچے بحر روم کے مشرقی ساحل کے پرانے باشندوں سے مشابہہ ہیں اور ایک ڈھانچہ کسی منگول کا بھی ہے۔ وہ بُراہوئی سے ملتی جلتی کوئی دراوڑی زبان بولتے تھے (بُراہوئی قوم کے لوگ جو قلات، لس بیلہ، کھاران اور چغائی میں آباد ہیں وادئ سندھ کے قدیم باشندوں ہی کی اولاد ہیں)۔

آج کل کی طرح اُس زمانے میں بھی وادئ سندھ کے باشندوں کی غالب اکثریت گاؤں میں رہتی اور کھیتی باڑی کرتی تھی۔ یہ لوگ جو، گیہوں، رائی اور تل کی کاشت کرتے تھے۔ گائے بیل، بھینس، بھیڑ، بکری، اونٹ، گھوڑے، گدھے اور کتّے پالتے تھے۔ کپاس اُگاتے اور سُوتی کپڑے پہنتے تھے۔ کپاس ان کی اجارہ داری تھی چنانچہ وہ بھی ہماری طرح کپاس اور سُوتی سامان دساور بھیج کر "زرمبادلہ" کماتے تھے۔ کپاس اس زمانے میں فقط سندھ میں ہوتی تھی۔ اسی لیے

سنسکرت میں کپاس کو "سندھو" اور یونانی میں "سندون" کہتے ہیں۔ یونانی مورخ ہیروڈوٹس (۴۸۴۔۴۲۵ ق م) کو تو بڑی حیرت تھی کہ وادیٔ سندھ میں ایک عجیب وغریب پودا ہوتا ہے جس میں چاندی کے سفید سفید پھول کھلتے ہیں۔

ان لوگوں کو ہل کا استعمال نہیں آتا تھا بلکہ وہ کھیتوں میں سراون (سہاگہ) پھیرتے تھے۔ لکڑی کے اس دندانے دار اوزار کے پھل زمین میں گہرے پیوست نہیں ہو سکتے تھے لہٰذا اناج اتنی مقدار میں نہیں پیدا ہوتا تھا کہ شہریوں کو خوراک فراہم کر سکے۔ وادیٔ سندھ میں شہروں کی کمی کا بنیادی سبب یہی ہے۔ زمین کسی فرد کی ذاتی ملکیت نہیں تھی بلکہ پوری بستی یا قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ زراعت کا یہ اشتراکی نظام آریوں کے غلبے کے بعد بھی بدستور جاری رہا۔ چنانچہ سکندر اعظم کے حملے (۳۲۷ ق م) کا مورخ استرابو لکھتا ہے کہ:

> "یہاں زمین کی کاشت مشترکہ طور پر ہوتی ہے۔ فصلوں کی کٹائی ہونے پر ہر شخص اپنی سال بھر کی ضرورت کے لیے اناج اٹھا لے جاتا ہے اور بقیہ پیداوار جلا دی جاتی ہے۔"

اناج کا جلانا بعید از قیاس ہے۔ استرابو نے کاشتکاروں کو گھاس پھوس جلاتے دیکھا ہو گا۔ (کھاد بنانے کے لیے) اور یہ سمجھا ہو گا کہ فاضل اناج جلایا جا رہا ہے۔ بارش کا سالانہ اوسط آج کل سے زیادہ تھا پھر بھی مزید آبپاشی کی ضرورت پڑتی تھی۔ اس لیے دریاؤں اور ندیوں میں بند باندھ کر پانی کی سطح آس پاس کی زمین سے اونچی کر لی جاتی تھی۔ رگ وید میں جو آریوں کی فتوحات کی داستان ہے ان بندوں کے توڑنے کو اندر کا عظیم کارنامہ قرار دیا گیا ہے۔ اندر جو وادیٔ سندھ کے راکششوں — ورتر، اہی اور نموچی (لفظی معنی رکاوٹ، بند، باگ) کو قتل کر کے دریاؤں کے پانی کو "آزاد" کر دیتا تھا۔

> "راکشش کالے ناگ کی طرح دریا کے اس پار سے اس پار تک لیٹا ہوا تھا۔"[۲۲]

وادیٔ سندھ کے برتن بھانڈے عموماً مٹی کے ہوتے تھے۔ اسی وضع کے جیسے آج کل بنتے ہیں حتیٰ کہ ان کے نقش و نگار میں تین ہزار برس گزر جانے کے بعد بھی کوئی فرق نہیں آیا۔ ان لوگوں کو سونے، چاندی، تانبے، ٹن اور جستے کو گلا کر اوزار اور زیورات بنانا آتا تھا۔ تانبے

اور جست راجپوتانہ سے آتا تھا۔ اور چاندی، ٹن اور نیم قیمتی پتھر ایران سے۔ اونچے طبقے کی عورتوں کو آرائش و زیبائش کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ ہڑپہ اور موئن جو دڑو سے سونے چاندی کے بکثرت ہار، مالائیں، گلوبند، کڑے، جھومر، کرن پھول، ناک کی کیلیں اور سرمہ دانیاں ملی ہیں۔ کانسے کے آلات میں کلہاڑیاں، اُسترے، چاقو اور بلم بھالوں کے چھوٹے چھوٹے پھل دستیاب ہوئے ہیں۔ البتہ ڈھال تلوار، خود، زرہ بکتر یعنی جنگی اسلحہ ایک بھی نہیں ملا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کا معاشرہ نہایت محفوظ معاشرہ تھا۔ لوگ بڑے امن پسند اور صلح جو تھے۔ لوٹ مار، قتل و غارت گری ان کا شیوہ نہ تھا۔ وہ نہ سپاہ و لشکر رکھتے تھے اور نہ کسی ملک پر حملہ کرتے تھے۔ حالانکہ ایران، عراق اور مصر میں ان دنوں جو بادشاہتیں قائم تھیں ان کا روز کا مشغلہ یہی تھا، ان کی فوجیں ہمسایہ ملکوں پر چڑھائی کرتیں۔ شہروں کو لوٹتیں، شہریوں کو قتل کرتیں یا غلام بنا کر لے جاتیں، عمارتوں اور فصلوں کو آگ لگا دیتیں اور تب فتح و نصرت کے شادیانے بجاتی وطن واپس آتیں۔ ان کے محلوں، معبدوں اور مقبروں کی شان و شوکت اور ان کے بازاروں کی ساری رونق مالِ غنیمت اور خراج ہی کے دَم سے تھی۔ اس کے برعکس وادیٔ سندھ کی تہذیب بجا طور پر فخر کرسکتی ہے کہ اس کی تخلیقات و تعمیرات میں کسی دوسری قوم کا خون پسینہ شامل نہیں ہے۔ یہ درست ہے کہ موئن جو دڑو اور ہڑپہ والوں نے یادگاری عمارتیں نہیں چھوڑی ہیں۔ نہ قصر و ایوان نہ عالی شان عبادت گاہیں اور مقبرے۔ مگر کوئی ان پر یہ الزام تو نہیں لگا سکتا کہ تم نے اپنی عظمتوں کے مینار انسانوں کی کھوپڑیوں پر کھڑے کیے ہیں یا غلاموں سے کوڑے مار مار کر بنوائے ہیں۔ وہ آج کے معیار سے بھی نہایت مہذب اور شائستہ لوگ تھے۔

موئن جو دڑو اور ہڑپہ کے حوالے سے وادیٔ سندھ کی شہری زندگی کے بارے میں بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ یہ دونوں شہر دراصل تجارتی مرکز تھے۔ ملک کی فاضل خام پیداوار اور مصنوعات انہیں مقامات سے دساور کو بھیجی جاتی تھیں۔ ہڑپہ سے تجارتی قافلے خشکی کی راہ سے شمالی ایران تک جاتے تھے اور تری کے راستے سے موئن جو دڑو تک۔ موئن جو دڑو، ہڑپہ سے بڑا مرکز تھا۔ کیونکہ یہاں سے تجارتی کشتیاں بحرِ عرب کو عبور کر کے جنوبی ایران اور عراق کی بندرگاہوں تک جاتی تھیں۔ ان شہروں کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عہد کے واحد شہر

ہیں جو باقاعدہ منصوبے کے تحت بنائے گئے تھے ان کی سب عمارتیں پکی اینٹوں کی تھیں۔ سڑکیں سیدھی اور متوازی تھیں۔ گندے پانی کی نکاسی کے لیے زمین دوز نالیاں کھودی گئی تھیں۔ کوڑے کرکٹ کے لیے ہر گلی کے نکڑ پر پکے کوڑے دان بنے تھے۔ اور ان کی صفائی کے لیے آدمی مقرر تھے۔ مکان قرینے سے قطاروں میں تعمیر کیے گئے تھے۔ اور ہر گھر میں غسل خانہ موجود تھا۔ ان انتظامات سے پتہ چلتا ہے کہ شہروں کا نظم ونسق جن لوگوں کے ہاتھوں میں تھا ان کو صحت اور صفائی کے تقاضوں کا پورا پورا احساس تھا۔ یادگاری عمارتوں کی عدم موجودگی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ شہر کسی راجہ مہاراجہ کی راجدھانی نہ تھے۔ اور نہ عراق ومصر کی مانند یہاں مندروں کے پروہت دیوتاؤں کی آڑ میں بادشاہوں کی طرح حکومت کرتے تھے۔ بلکہ تاجروں کی کوئی مجلسِ انتظامیہ ہوتی تھی، جو شہر کے نظم ونسق کی نگرانی کرتی تھی۔

یہ لوگ تحریر کے فن سے بخوبی واقف تھے مگر شاید درختوں کی چھال یا پتوں پر لکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ عراق ومصر کے برعکس یہاں ایک نوشتہ بھی نہیں ملا ہے اور نہ آئندہ کوئی امید ہے۔ البتہ مٹی کی مُہروں پر کھدے ہوئے تصویری الفاظ ضرور دستیاب ہوئے ہیں۔ ان نقوش کی تعداد دو ہزار کے لگ بھگ ہے۔ اور ان پر تقریباً تین سو علامتیں کندہ ہیں۔ ایک تہائی علامتیں ایسی ہیں جن کی تکرار دس بار ہوئی ہے، دو درجن علامتوں کی سو بار البتہ ایک علامت ایسی ہے جس کی تکرار ۸۰۰ بار ہوئی ہے۔ یہ تاجروں کی ذاتی مہریں تھیں۔ جن سے ان کے مال اسباب کی پہچان ہوتی تھی۔ ان مہروں پر بیل، ہاتھی، گینڈا، ہرن، مچھلی، مچھلی کا کانٹا، سراون، جہاز، تیر، کمان، کپاس کے پھول، کنگھی، ڈھول، ہاتھ، پہیہ، پہاڑ وغیرہ کی علامتیں بنی ہیں۔ ان کے علاوہ بعض رسموں کی نقاشی بھی کی گئی ہے۔ ان رسموں کا تعلق فصلوں کی افزائش سے تھا۔

ماہرین آثار گزشتہ نصف صدی سے ان علامتوں کے معنی ومفہوم متعین کرنے کی کوشش میں معروف ہیں۔ چنانچہ ۱۹۶۵ء میں سوویت یونین کے دو محققین نے بعض علامتوں کو پڑھا اور اس مفروضہ کی بنا پر کہ وادیٔ سندھ کی زبان دراوڑی تھی اس نتیجے پر پہنچے کہ مچھلی کی علامت لفظ "منّ" کی نمائندگی کرتی ہے۔ اور اس کے معنی ہیں مچھلی، ستارہ اور چمکنا۔ اسی طرح کپاس کی علامت "ال" (کپاس، گھر) عورت کی علامت "امّا" (ماں، سرخ، دیوی) کنگھی کی

علامت ''پنچی'' (کنگھی، عورت) سراون کی علامت ''میّ'' (بل، بھیتی، سردار) کی نمائندگی کرتی ہے۔ لیکن نقوش کی تعداد اتنی کم ہے کہ ان کی مدد سے یہاں کی قدیم زبان کی آوازوں اور لفظوں کا تعین نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کی لغت یا گرامر مرتب کی جاسکتی ہے۔ اس کے لیے کم از کم دس ہزار نقوش درکار ہوں گے۔

وادیٔ سندھ میں اوزان اور پیمائش کا بھی باقاعدہ نظام رائج تھا۔ یہ اوزان پکی ہوئی مٹی کے ہوتے تھے اور پورے ملک میں یکساں طور پر استعمال ہوتے تھے۔ ان میں آپس میں اسی طرح سولہ کی نسبت تھی جیسی ہمارے وزنوں میں ہوتی ہے۔ فٹ ۱۳ انچ سے قدرے بڑا اور ''ہاتھ'' تقریباً ۲۱ انچ کا ہوتا تھا۔ لوگوں کو بُرج شناسی کا فن بھی آتا تھا۔ چنانچہ مُہروں پر مچھلی، کیکڑے، بچھو اور بعض افسانوی جانوروں کی جو شکلیں بنی ہیں وہ راس منڈل ہی سے تعلق رکھتی ہیں۔ سمندروں اور صحراؤں میں سفر کرنے والے تجارت پیشہ لوگوں کے لیے ستاروں کی نقل و حرکت سے آگاہی غیر معمولی بات نہیں ہے۔

آثار قدیمہ کی ان شہادتوں سے وادیٔ سندھ کی تہذیب کا جو نقشہ اُبھر کر سامنے آتا ہے وہ ایک نہایت امن پسند مگر کاروباری معاشرے کا ہے جو بہت دولت مند نہ تھا کیونکہ آلاتِ پیداوار کی پسماندگی کے سبب فاضل پیداوار کی مقدار زیادہ نہ تھی۔ ملک میں تقسیمِ کار کے اصولوں پر سختی سے عمل ہوتا تھا۔ سونار کمھار، کاتنے، بڑھئی، جُلاہے، رنگریز، نگینہ ساز، بنئے، بقال اور تاجر سبھوں کی برادریاں بن گئی تھیں اور پورا معاشرہ طبقوں میں بٹ گیا تھا۔ لکھنے پڑھنے کا ہنر دوسری قدیم تہذیبوں کی مانند یہاں بھی جادو منتر کرنے والے پروہتوں اور اونچے طبقے کے چند افراد تک محدود تھا۔

وادیٔ سندھ میں امومی نظام قائم تھا۔ یعنی حسب نسب اور وراثت کا سلسلہ ماں کی طرف سے چلتا تھا لہٰذا معاشرے میں عورت کا مرتبہ مرد سے اونچا تھا۔ عورت کی مورتیوں کی فراوانی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کے باشندوں کے نزدیک عورت کی ذات افزائشِ فصل و نسل کی محرک بھی تھی اور علامت بھی۔ چنانچہ ان کے تمام عقائد و رسوم مادرارض کے محور کے گرد گھومتے تھے۔

وادیٔ سندھ کی تہذیب کا سب سے حیرت انگیز پہلو اس کی یکسانیت اور جمود ہے۔ اس یکسانیت اور جمود کی نوعیت افقی بھی تھی۔ اور عمودی بھی مثلاً شمال سے جنوب اور مشرق سے مغرب تک پورے ملک میں ایک ہی قسم کے آلات و اوزار، ایک ہی قسم کے برتن بھانڈے اور بچوّں کے کھلونے، ایک ہی وضع کے زیور، اوزان، پیمائش کے آلے اور رسم الخط رائج تھے۔ روز مرّہ کے استعمال کی چیزوں میں یکسانیت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا مشکل نہیں کہ وادیٔ سندھ میں ایسی کوئی مرکزی طاقت ضرور موجود تھی جس کی اطاعت ملک کے ہر گوشے میں یکساں ہوتی تھی۔ معاشرتی جمود کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ ہزار برس کے طویل عرصے میں یہاں کی سماجی زندگی میں کوئی نمایاں تبدیلی نہیں ہوئی۔ نہ آلات و اوزار بدلے نہ طرز تعمیر اور فنی تخلیقات کی ماہیت یا صورت شکل میں کوئی فرق آیا۔ چنانچہ موئن جو دڑو کی کھدائی میں اب تک آبادی کی ۹ سطحیں نمودار ہو چکی ہیں لیکن ایک سطح کے آثار اور دوسری سطح کے آثار میں قطعاً کوئی فرق نہیں ملتا۔ حالانکہ زندہ اور متحرک معاشرے میں زمانے کے ساتھ ساتھ تھوڑی بہت تبدیلیاں ضرور ہوتی رہتی ہیں۔ یہاں جمود کا یہ عالم ہے کہ ہزار ڈیڑھ ہزار برس تک رسم الخط بھی جوں کا توں رہا۔ یہ جمود بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہاں کی برسرِ اقتدار قوت بادشاہت سے بھی زیادہ پائدار اور قدامت پرست تھی جو نہ خود بدلتی تھی اور نہ معاشرے میں کسی قسم کی تبدیلی کی اجازت دیتی تھی۔ مگر یہ قوت کیا تھی؟

ہر طبقاتی معاشرے میں عوام کو اطاعت پر مجبور کرنے کے لئے دو طرح کے حربے استعمال کیے جاتے ہیں۔ اوّل مادّی، دوئم ذہنی اور اخلاقی ــــ مادّی حربوں میں جبر و تشدّد کے آلات و ہتھیار، فوج، پولیس اور قید خانے اور جزا و سزا کا عدالتی نظام شامل ہیں۔ لیکن اقتدار اور استحصال کی بقا کے لیے یہ مادّی حربے کافی نہیں ہوتے البتہ اگر لوگوں کے ذہنوں میں کسی صورت سے یہ بات بٹھا دی جائے کہ فلاں دیوی دیوتا کی پرستش سے یا فلاں فلاں رسموں کو ادا کرنے سے تمہاری نسل بڑھے گی، تمہاری فصلیں اچھی ہوں گی اور تم ارضی و سماوی آفتوں سے بچے رہو گے تو کام بہت آسان ہو جاتا ہے۔ وادیٔ سندھ میں آلات جبر و تشدد کے فقدان اور مادرِ ارض کی مورتیوں کی فراوانی سے لامحالہ یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہاں کے حکمران طبقے نے

لوگوں کے نظام فکر و احساس کو اتنی کامیابی سے اطاعت کے سانچے میں ڈھال لیا تھا کہ جبرو تشدد کے مادی حربے بھی استعمال نہیں کرنے پڑتے تھے۔ بھیڑیں اگر اتنی سدھ جائیں کہ چرواہے کی ایک ہانک کافی ہو تو کتوں سے کیوں کام لیا جائے۔

اس نظام فکر و احساس کے محرکات کو سمجھنے میں ویدک لٹریچر سے بڑی مدد ملتی ہے کیونکہ رگ وید اور متعلقہ نوشتوں میں آریوں کی بڑائی ثابت کرنے کے لیے ان کے رشیوں نے اپنی قوم کے عقائد اور رسم ورواج کا مقابلہ جابجا مقامی باشندوں کے عقائد اور رسم ورواج سے کیا ہے۔

ویدک لٹریچر کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اب سے ساڑھے تین ہزار برس پہلے وادیٔ سندھ میں دو قومیں یا دو نسلوں کے لوگ جگہ جگہ آباد تھے۔ ایک داسیو اور دوسرے آسُوریا اشور——داسیو غالباً وہ قدیم قبیلے تھے جو آریوں کی یلغار سے پہلے بحر اسود سے پنجاب تک بسے ہوئے تھے۔ پارسیوں کی مقدس کتاب اوستا اور ہخامنشی نوشتوں میں ان کو دیاؤ، داھیو اور داہیو کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ دیہہ (گاؤں) اور دیہاتی کی اصطلاحیں داسیو ہی سے مشتق ہیں اور شاید پنجاب کی داہا قوم داسیوں ہی کی اولاد ہے۔ ایرانی دیومالا میں جس ڈہاک (ضحاک) کا بڑا گھناؤنا کردار پیش کیا گیا ہے وہ داسیو قوم ہی کا کوئی سردار ہو جس سے آریوں کا سابقہ پڑا ہو۔ اس کے شانوں پر سے سانپوں کے ابھرنے کی روایت سے بھی اس قیاس کو تقویت ہوتی ہے کیونکہ یہاں کی پرانی قوموں میں ناگ کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ رگ وید داسیوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ "ان کی ناک چپٹی اور رنگ کالا ہے اور وہ لنگ کی پوجا کرتے ہیں"۔ آریوں کے نزدیک "وہ لامذہب لوگ تھے اور کوئی مذہبی رسم ادا نہیں کرتے تھے۔" داسیوں کے اپنے "راجن" یعنی سردار ہوتے تھے جن کو آریوں کے جنگی ہیرو اندرا نے چُن چُن کر ہلاک کیا۔ البتہ شاید بعض راجنوں نے بلا لڑے اطاعت قبول کر لی اور اپنی گدی بچالی۔ چنانچہ رگ وید میں لکھا ہے کہ دو داسیو راجنوں——بلبھوتا اور ترکسا—— نے ایک برہمن رشی وشا کو سو اونٹ دان دیئے۔ داسیو یا داس کا لفظ غلام کے معنی میں اس وقت رائج ہوا جب آریوں نے داسیوں پر غلبہ پا کر ان کو اپنا غلام بنالیا۔

آسُوروں میں دو اونچے طبقے ہوتے تھے۔ ایک ورتر دوسرے پانڑی یا وانی۔ ورتر پروہت

طبقہ تھا۔ اس کو تپسیا کے سب آسن آتے تھے اور وہ جادو ٹونے کا بھی بڑا ماہر تھا۔ پروفیسر بودھ پرکاش کا خیال ہے کہ موئن جو دڑو، ہڑپہ کے راجن یہی پروہت (ورتر) تھے۔ رگ وید کے مطابق وہ ۹۹ شہروں کے مالک تھے۔ وہ بہت خوش حال اور طاقتور تھے۔ اور برسوں آریوں کا مقابلہ کرتے رہے۔ اسی بنا پر رگ وید ان کو آریوں کا جانی دشمن خیال کرتا ہے۔ پانٹری یا وانی تجارت پیشہ لوگ تھے۔ اردو زبان کا بنیا اسی سے نکلا ہے۔ رگ وید کے مطابق پانٹری بڑے "دولت مند، لالچی اور فریبی ہوتے تھے۔"

رگ وید میں ۵۰ سے زائد مقامی سرداروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں اکثر غالباً بہت چھوٹے چھوٹے قبیلوں کے سربراہ تھے۔ لہٰذا ان کو اطاعت پر مجبور کرنے میں آریوں کو زیادہ دشواری نہیں ہوئی لیکن بعض بہت طاقتور تھے۔ اور وہ عرصے تک حملہ آوروں کا مقابلہ کرتے رہے۔ مثلاً "دو دریاؤں کا آقا" نموچی جس کی فوج عورتوں پر مشتمل تھی۔ اور اس زنانہ فوج کو دیکھ کر اندرا کو بے اختیار ہنسی آ گئی تھی لیکن جب لڑائی چھڑی تو اندرا کا "برق گرز" بھی عورتوں کو شکست نہ دے سکا۔ تب اندرا نے مایا (مکر) سے کام لے کر نموچی سے صلح کر لی اور موقع پا کر اس کا سر قلم کر دیا۔ یہی حشر ورچن کا ہوا جس کے پانچ سو ساتھی لڑائی میں مارے گئے اور اندرا نے امھو کو قتل کر کے اس کے سات شہر برباد کر دئیے اور راجس وان کو "پچاس کالے دشمنوں" سمیت ہلاک کیا اور اگنی (آگ) کی مدد سے ایک ہی ہلے میں دشمنوں کے نوّے "پور" (شہر) تباہ کر دئے۔ اور سوروتا، کو اسا اور ورادھا کو غرقاب کر کے اُن کے شہروں میں داخل ہو گیا۔ اور سبرت کو مار کر اس کے سات شہروں پر قبضہ کر لیا اور اہاسیو کو قتل کر کے اس کے شہر مونی مارا کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور دھونی کو مار کر دریا کے پانی کو آزاد کیا اور یو دوراج کے مقام پر ورچن کو مارا۔ اس کے صلے میں اندرا کو دس گھوڑے، دس جوڑے کپڑے کے اور دس سلیں سونے کی انعام ملیں۔ رگ وید میں نارسونی نام کے ایک اور شہر پر قبضے کا ذکر بھی ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ شہر موئن جو دڑو تھا۔

رگ وید میں یہ بھی لکھا ہے کہ آریوں کے ہیرو اندرا نے ورچی وت اُسور کو راوی کے اس کنارے پر مارا اور ورا سیکھا کے بیٹے کو ہری یوپیا کے اُس کنارے پر۔ ہری یوپیا دراصل ہڑپہ

ہے۔ اشوریوں کو ہلاک کرنے کے صلے میں رگ وید اندرا کو اسور گھنہ کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ ”اندرا نے اپنے دشمن اسوریوں کی قوت وجلال پر قبضہ کر لیا۔“

مگر اندرا کے سب سے طاقتور دشمن سمبرا اور ورتر تھے۔ سمبرا سو شہروں کا راجہ تھا۔ اور اس کے شہروں کے گرد پتھر کی چار دیواریاں کھنچی تھیں۔ وہ چالیس برس تک اندرا سے لڑتا رہا اور آخر کار ایک غار میں چھپ گیا مگر اندرا نے غار میں اس کا پیچھا کیا اور گرز سے ہلاک کر دیا۔ ورتر سمبرا سے بھی زیادہ عرصے تک لڑتا رہا۔ وہ ننانوے شہروں کا مالک تھا۔ اور اس نے دریاؤں کو قید کر رکھا تھا (بند باندھ کر)۔ ورتر کالا کیا راکششوں میں سے تھا۔ چنانچہ اسے جب شکست ہوئی تو ہرن کے روپ میں فرار کر گیا (شاید ہرن قبیلے کے علاقے میں پناہ لی)۔ مگر اندرا نے اس کا تعاقب کیا اور قتل کیا۔

مگر سب سے تاریخی جنگ وہ تھی جس میں آریوں کے خلاف دس مقامی راجاؤں کی مشترکہ فوجیں صف آرا ہوئی تھیں۔ ان دسوں میں بعض آریہ راجاؤں کے نام بھی شامل ہیں۔ (مثلاً بھرگو، بھاتا، یکسو اور پختو وغیرہ)۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ جنگ آریہ یلغار کے آخری دنوں میں اس وقت لڑی گئی تھی جب بہت سے آریہ قبیلے وادیٔ سندھ میں سکونت اختیار کر چکے تھے اور مقامی باشندوں کی مانند ان کا مفاد بھی اسی میں تھا کہ نئے حملہ آوروں کو ملک میں داخل نہ ہونے دیا جائے۔ یہ لڑائی دریائے راوی کے قرب وجوار میں ہوئی تھی۔ کیونکہ رگ وید میں لکھا ہے کہ دشمنوں نے پُروشنی ندی کا (جو راوی میں گرتی تھی) رخ بدلنے کی کوشش کی تھی۔

اسور قوم غالباً زیادہ ترقی یافتہ تھی۔ کیونکہ اشوروں کی دانائی کا اعتراف وید بھی کرتا ہے۔ وہ دھاتوں کے بڑے ماہر سمجھے جاتے تھے اور ان کی زبان بھی منفرد تھی۔ اتھروید کے مطابق اسور عقل وحکمت میں رشیوں کی ہمسری کرتے تھے۔ اسی باعث آریوں کے تسلط کے بعد کئی ودوان اسوروں کو رشیوں کا مرتبہ مل گیا مثلاً اسوری، اسوریانا اور اسوری واسوری البتہ تمیز کے لیے ان کے نام کے ساتھ اسور کا لفظ ضرور استعمال کیا جاتا تھا۔ اسوروں میں جادو منتر بہت عام تھا۔ اسی لیے رگ وید ان کے علم کو ”اسوریاتو“ کہتا ہے— آریاؤں کے نزدیک اسور بھی پرجاپتی

(خالقِ کائنات) کی اولاد تھے لیکن گمراہ اور بھٹکے ہوئے تھے۔ وہ چڑھاوے کا گوشت خود کھا لیتے تھے حالانکہ آریوں میں چڑھاوے کا گوشت کھانا مہاپاپ تھا۔

"دیوتا اور اسورا دونوں پاجاپتی سے نکلے تھے اور ایک ساتھ رہتے تھے۔ لیکن اسورا نے اپنے گھمنڈ میں سوچا کہ ہم کسی اور کے سامنے چڑھاوا کیوں پیش کریں۔ پس وہ چڑھاوا اپنے منہ میں رکھنے لگے۔"[۵]

اور پرجاپتی (خدا) اور اس کے برگزیدہ بندوں (آریا) کی نگاہ میں نفرت اور ملامت کے مستحق ٹھہرے۔

اُپ نشدھ دو اور عقیدوں کا ذکر کرتا ہے جن میں اسوروں اور آریوں میں بنیادی اختلاف تھا۔ اوّل آتما دوئم کائنات کی ابتدا۔

آتما کے بارے میں اُپ نشدھ لکھتا ہے کہ اسور آتما کی تلاش میں برھما کے پاس گئے اور برھما سے کہا کہ ہم آتما (نفس، ذات) کے آرزومند ہیں پس ہمیں بتا کہ آتما کیا ہے۔ برھما نے تھوڑی دیر سوچا اور راکششوں کو آتما کے بارے میں جھوٹی باتیں بتا دیں اور یہ بیوقوف انہیں جھوٹی باتوں سے چمٹے ہوئے ہیں۔ اور جو غلط ہے اس کی تعریف کرتے رہتے ہیں۔ مداریوں کے تماشے کی طرح وہ جھوٹ کو سچ سمجھ رہے ہیں — اسوری لوگ آتما کے جس "جھوٹے" عقیدے کو مانتے تھے وہ کیا تھا۔ اس کا جواب اُپ نشدھ کی دوسری داستانوں میں ملتا ہے:

"پرجاپتی نے کہا: آتما بدی سے آزاد ہے۔ عمر، موت، دُکھ، بھوک اور پیاس سے آزاد ہے۔ اس کی خواہش سچ ہے۔ اس کا تصور سچ ہے۔ اسے تلاش کرو۔ اسے سمجھو جس نے آتما کو ڈھونڈ لیا اور جس نے آتما کو سمجھ لیا اسے سب دنیائیں مل گئیں۔ اس کی سب خواہشیں پوری ہو گئیں۔

"تب دیوتاؤں اور اسوراؤں دونوں نے کہا: آؤ ہم آتما کو ڈھونڈیں۔ آتما جو مل جائے تو سب دنیائیں مل جائیں، سب خواہشیں پوری ہو جائیں۔

"تب دیوتاؤں میں سے اندرا (وادیٔ سندھ میں آریوں کا فوجی سالار اور ہیرو) اور اسوروں میں سے ورو چنا پرجاپتی کے پاس گئے اور بتیس برس تک

برہمچاری بن کر پرجاپتی کی سیوا کرتے رہے۔

"تب پرجاپتی نے اُن سے پوچھا: تم یہاں کس لیے آئے ہو اور کیا چاہتے ہو۔ دونوں نے جواب دیا کہ آتما کے لیے۔

"تب پرجاپتی نے کہا کہ جس کو تم آنکھ کی پتلی میں دیکھتے ہو وہی آتما ہے۔

"لیکن جس کو ہم پانی میں اور آئینے میں دیکھتے ہیں وہ کیا ہے؟"

"وہ بھی وہی ہے۔ اپنے آپ کو پانی کے تسلے میں دیکھو اور آتما کے بارے میں جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ مجھ سے پوچھو۔"

"تب ان دونوں نے پانی کے تسلے میں دیکھا۔"

"تب پرجاپتی نے ان سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟ ان دونوں نے کہا کہ مہاراج ہم نے آتما کو دیکھا جو سر کے بالوں سے ناخنوں تک ہو بہو ہماری جیسی ہے۔"

"تب پرجاپتی نے کہا کہ اب تم خوب بن سنور کر اور اچھے کپڑے پہن کر تسلے کے پانی میں دیکھو۔"

"تب ان دونوں نے خوب بن سنور کر اور اچھے کپڑے پہن کر پانی میں دیکھا"۔

"تب پرجاپتی نے ان سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟"

"دونوں نے کہا کہ مہاراج جیسے ہم یہاں ہیں ویسے ہی بنے سنورے وہاں (پانی میں) ہیں"۔

"تب پرجاپتی نے کہا" وہی آتما ہے"۔

"تب وہ دونوں خوش خوش چلے گئے۔"

مگر پرجاپتی نے اپنے دشمن اسوروں کو آتما کی اصل حقیقت نہیں بتائی تھی۔ بلکہ دھوکا دیا تھا چنانچہ اندرا اور ورِوچنا کے چلے جانے کے بعد اس نے کہا کہ "جو کوئی میرے کہنے پر عمل کرے گا وہ تباہ ہو جائے گا۔"

"تب ورو چنا خوش خوش راکششوں کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ آتما کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس زمین پر خوشی کی زندگی بسر کریں۔ اپنی ذات (آتما) کی دیکھ بھال کریں۔ جو کوئی اپنی آتما کو اس زمین پر خوش کرتا ہے۔ جو اپنی دیکھ بھال کرتا ہے وہ دونوں جہان پاتا ہے — یہ دنیا بھی اور دوسری دنیا بھی۔"

"چنانچہ یہ لوگ آج بھی نہ تو کسی کو مانتے ہیں (دیوتاؤں کو) نہ دان پُن کرتے ہیں اور نہ چڑھاوا چڑھاتے ہیں — وہ اپنے مُردوں کو کپڑے اور زیور پہنا کر دفن کرتے ہیں"۔[۲]

اس ساری داستان کا لُب لباب یہ ہے کہ اسور لوگ جسم ہی کو اصل شے مانتے تھے۔ روح دیوتا اور دوسری دنیا کے قائل نہ تھے۔ یعنی وہ مادہ پرست تھے۔ اس بنا پر سایان شنکر اور دوسرے ہندو فلسفیوں نے ان "دیہہ وادیوں" پر شدید اعتراضات کئے ہیں۔ کیونکہ ان کا مادی فلسفہ اُپ نشدھ اور ویدانتی فلسفے کی عین ضد تھا۔ دیہہ وادیوں کا یہی فلسفہ آگے چل کر تنتر (یوگا) اور سانکھیہ فلسفوں کی شکل اختیار کر گیا۔ چنانچہ پروفیسر داس گپتا کا خیال ہے کہ تنترک فلسفہ ویدوں سے بھی زیادہ قدیم ہے۔

اَسُوروں کا نظریہ کائنات کیا تھا؟ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اَسُوروں میں مادری نظام رائج تھا اور ان کے نزدیک عورت کی ذات تخلیق کا سرچشمہ تھی۔ وہ پوری کائنات کو انسانی جسم کے حوالے سے دیکھتے تھے یعنی جس طرح عورت مرد کے ملاپ سے نیا انسان پیدا ہوتا ہے اسی طرح دوسری چیزیں بھی وجود میں آتی ہیں۔ البتہ اس تخلیقی عمل میں عورت کا کردار مرد سے زیادہ اہم ہوتا ہے۔ تنترک اور سانکھیہ فلسفوں کی بنیاد بھی اسی عقیدے پر ہے۔ سر جان مارشل نے جس کی نگرانی میں وادی سندھ کے آثار کی کھدائی ہوئی تھی۔ یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ مُہروں میں جن مناظر کی نقاشی کی گئی ہے ان کا تعلق تنترک رسموں سے ہے۔ پروفیسر کوسامبی اور پران ناتھ نے مُہروں کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد نہ صرف مارشل کی تائید کی ہے بلکہ تفصیل سے بتایا ہے کہ فلاں منظر کا تعلق فلاں تنترک رسم سے ہیں۔ مثلاً ایک مُہر میں ایک عورت پیپل کی شاخوں کے درمیان کھڑی ہے۔ ایک پجاری اس کے رُوبرو گھٹنوں کے بَل بیٹھا ہاتھ بڑھائے کچھ کہہ رہا ہے۔ پجاری کے پیچھے ایک بیل کھڑا ہے جس کا سر انسانوں کا ہے۔ پروفیسر

کوسامی نے ثابت کیا ہے کہ یہ منظر دراصل تنترک رسم گجرو سجا کی عکاسی ہے اور اس کا تعلق فصلوں کی افزائش سے ہے۔

تنتر سنسکرت زبان کا لفظ ہے۔ اس کے معنی ہیں "بڑھانا، پھیلانا، از سرِ نو پیدا کرنا، افزائش۔" تنترک فلسفہ کے مطابق کائنات شکتی (عورت) اور پیروش (مرد) کے جنسی ہیجانات کی تکمیل کا نتیجہ ہے۔ اور شکتی عورت کے پیٹ سے پیدا ہوئی ہے۔ چنانچہ تنترک رسموں میں جسمانی ریاض اور عورت نوازی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔

یہ حقیقت بھی قابلِ غور ہے کہ تنترک عقیدہ ہندوستان کی ان نیچ قوموں میں زیادہ مقبول ہے جو آریوں سے پہلے اس برِصغیر میں آباد تھیں۔ مثلاً چنڈال، ڈوم، ہاڈی وغیرہ۔ آریوں کے برعکس تنترک لوگ ذات پات کی تفریق کے بھی سخت خلاف ہیں۔ ان شواہد سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کے قدیم باشندے تنترک عقیدے کے پیرو تھے۔ ان کی رسموں کا تعلق نسل و فصل کی افزائش سے تھا۔ ان رسموں میں مرکزی کردار عورت کا ہوتا تھا اور وہ کائنات کو بھی عورت مرد کے جنسی تعلقات کی مانند شکتی اور پروش کے ملاپ کا نتیجہ خیال کرتے تھے۔

وادیٔ سندھ کے باشندے کم از کم ہزار برس تک افزائشِ نسل و فصل کے صبلی اور جنسی عقیدوں پر عمل کرتے رہے حالانکہ تنترک رسموں اور جادو منتروں سے نہ ان کی آبادی میں کوئی خاص اضافہ ہوا اور نہ ان کی پیداوار بڑھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ذہنی "آلاتِ پیداوار" اتنے ہی پسماندہ تھے جتنے زراعت کے مادّی آلاتِ پیداوار۔ اس کے باوجود یہاں کے لوگوں کو اپنے آلاتِ پیداوار میں خواہ وہ مادّی ہوں یا ذہنی، اصلاح و ترمیم کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔ یعنی وادیٔ سندھ میں پیداوار کے طریقوں اور مروّجہ سماجی رشتوں کے درمیان اس پوری مدت میں کوئی تضاد نمودار نہیں ہوا اگر ہوا تو ہمیں اس کی خبر نہیں۔ موئن جو دڑو اور ہڑپہ کے محکوم طبقوں نے نہ تاجروں کے اقتدار کے خلاف کوئی آواز اٹھائی اور نہ شہری تاجروں نے اپنی دولت میں اضافہ کرنے کی خاطر زرعی نظام کو بدلنے کی کوشش کی — کم از کم آثارِ قدیمہ سے اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی اور نہ ویدک لٹریچر میں اس کا ذکر آتا ہے۔ البتہ موئن جو دڑو اور ہڑپہ کی دریافتوں سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب میں آریہ یلغار سے پیشتر ہی

انحطاط شروع ہو چکا تھا۔ اور اس تہذیب میں ترقی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی۔

چنانچہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کے زوال کے متعدد اسباب بیان کئے جاتے ہیں۔ مثلاً

۱۔ بارش کی اوسط شرح میں کمی

۲۔ دریائے سندھ کے رخ میں تبدیلی اور دریاؤں میں سیلاب

۳۔ مشرق قریب سے تجارتی رشتوں کا ٹوٹنا

۴۔ آریوں کے حملے

ان اسباب کی تائید وادیٔ سندھ کے طبعی حالات اور تاریخی واقعات سے ہوتی ہے لہٰذا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں کی تہذیب کی بربادی میں ان اسباب کو دخل نہیں ہے۔ البتہ اس حقیقت سے بھی انکار ممکن نہیں ہے کہ اگر وادیٔ سندھ کے باشندوں میں زندہ رہنے کی صلاحیت باقی ہوتی تو ان اسباب پر قابو پانا چنداں محال نہ تھا۔ آخر آریوں نے بعد میں اسی جگہ تہذیب کی عمارت کس طرح کھڑی کرلی۔ اور ان طبعی حالات پر کیسے قابو پالیا جو مقامی باشندوں کے لئے جان لیوا ہوگئے تھے۔ بات یہ تھی کہ آریوں کے آلات پیداوار — ذہنی اور مادّی — اور اسلحے مقامی باشندوں کے آلات واوزار سے کہیں بہتر تھے۔ وہ لوہے کے استعمال سے واقف تھے جبکہ مقامی باشندوں کے آلات لکڑی یا خال خال کانسے کے ہوتے تھے۔ وادیٔ سندھ پر آریوں کے تسلط نے فقط ایک نئے تہذیبی انقلاب کے لئے راہ ہی ہموار نہیں کی بلکہ پورے برّصغیر کی تقدیر ہی بدل دی۔

## حوالہ جات


۱۔ پروفیسر عبدالحمید دانی، تاریخ پاکستان، جلد اوّل، کراچی: کراچی یونیورسٹی، ۱۹۹۴ء، ص ۲۹

۲۔ ایضاً۔ ص ۳۰

۳۔ رگ وید۔ ۱۹:۳

۴۔ ایضاً۔ ۷:۲۱،۵

۵۔ سب بت براہمن، منقول لوک یاتہ، ص ۵۹

۶۔ چندوگیہ اُپ نشد، منقول ایضاً، ص ص ۴۳۔ ۴۴

# تیسرا باب

# آریہ تہذیب

آریہ کسی نسل یا قوم کا نام نہیں ہے بلکہ آریہ وہ لوگ کہلاتے ہیں جن کا آبائی وطن خوارزم اور بخارا کا خطہ تھا اور جنہوں نے دو ہزار قبل مسیح کے لگ بھگ وسطی ایشیا کی چراگاہوں سے نکل کر جنوب مغربی ایشیا کا رخ کیا تھا۔ ان کو اپنی برتری کا بڑا گھمنڈ تھا۔ اسی لئے وہ اپنے آپ کو آریہ کہتے تھے۔ سنسکرت میں آریہ کے معنی اونچی ذات، شریف اور آزاد کے ہیں۔ وہ گائے بیل، بھیڑ بکریاں پالتے تھے اور ان کی زندگی کا انحصار انہیں مویشیوں پر تھا۔ چنانچہ ان کی زبان، سنسکرت میں جنگ کے لئے "گاوستی" کی اصطلاح رائج تھی۔ گاوستی کے لفظی معنی "مویشیوں کے لئے جدوجہد" کے ہیں۔ گھوڑا اُن کی سواری کا جانور تھا جس کو وہ رتھ میں جوتتے تھے۔ ان کی پوشاک اونی ہوتی تھی۔ عورت اور مرد دونوں پگڑی باندھتے تھے۔ ان کے سر کے بال لمبے ہوتے تھے البتہ عورتیں چوٹیاں رکھتی تھیں۔ گوشت ان کی مرغوب غذا تھی اور سورا اُن کی دل پسند مشروب۔ سوم رس فقط مذہبی رسموں کے وقت پیا جاتا تھا۔

آریوں کا معاشرہ قبیلہ داری تھا۔ مگر وادی سندھ کے برعکس قبیلہ اور خاندان دونوں کے سربراہ مرد ہوتے تھے۔ گھرانے کے سب لوگ ایک ہی گھر میں رہتے تھے۔ یہ گھر لکڑی یا گھاس پھوس کی بڑی بڑی جھونپڑیاں ہوتی تھیں یا پھر نمدے کے خیمے۔ ہر گھر میں ایک "اگنی شالہ" ہوتا تھا اور ایک زنان خانہ۔ گھر کے مالک کو دم پتی کہتے تھے۔ عورت کا درجہ مرد سے کم تھا۔ پھر بھی رگ وید میں ان رشیوں کے بھجن موجود ہیں جو عورت تھیں مثلاً "وشواوارا، گھوشا اور اُپالا"۔ بیاہ کی رسمیں لڑکی کے میکے میں منائی جاتی تھیں۔ عام طور پر ایک مرد ایک عورت کا رواج تھا۔ لیکن بعض اوقات ایک مرد کے کئی بیویاں بھی ہوتی تھیں۔ ستی کا رواج نہ تھا بلکہ بیواؤں کی دوبارہ

شادی کر دی جاتی تھی۔ یہ لوگ اپنے مُردوں کو کبھی جلاتے تھے اور کبھی دفن کر دیتے تھے۔ گھڑ دوڑ، رتھوں کی دوڑ، اور جنگلی جانوروں کا شکار ان کے محبوب مشغلے تھے۔ البتہ وہ پانسہ پھینک کر جوا کھیلنے کے بھی بڑے رسیا تھے۔ چنانچہ رگ وید میں پانسے کو "جادو کے دہکتے انگارے" سے تشبیہ دی گئی ہے "جو خود تو ٹھنڈا ہوتا ہے لیکن دل کو جلا کر راکھ کر دیتا ہے اس لئے اے لوگو، پانسے سے نہ کھیلو بلکہ کھیتی باڑی کرو اور جو کچھ پیدا ہو اسے کافی سمجھ کر کام میں لاؤ۔" مرد اور عورتیں دونوں ناچ کے بہت شوقین تھے مگر عورتیں بانسری اور جھانجھ کی دُھنوں پر ناچنا پسند کرتی تھیں۔ آریوں میں چھوت چھات اور ذات پات کی تمیز نہیں تھی لیکن ان کا معاشرہ تین طبقوں میں بٹا ہوا تھا اوّل چھتری جو صاحب سیف تھے اور قبیلے کی سرداری کرتے تھے دوئم براہمن جو مذہبی رسوم ادا کرتے تھے اور تیسرے ویش جو بڑھئی، مستری، کانسے اور سنار ہوتے تھے یا کھیتی باڑی کرتے تھے۔ تینوں طبقوں میں آپس میں شادی بیاہ ہوتا تھا۔ پیشے پر کوئی پابندی نہیں تھی بلکہ ہر شخص آزاد تھا کہ جو پیشہ چاہے اختیار کر لے۔ چنانچہ رگ وید کا ایک شاعر لکھتا ہے کہ "میں کوی ہوں، میرا پتا بید ہے اور میری ماں چکی پیستی ہے۔ ہمارے خیالات ایک دوسرے مختلف ہیں پھر بھی ہم سب فائدے کے پیچھے اس طرح بھاگتے ہیں، گویا مویشیوں کے پیچھے۔"

آریوں کے معاشرتی نظام کے کئی درجے تھے۔ خاندان کی سماجی وحدت کو گراما کہتے تھے اور گھر کے بزرگ کو گرامنی، پنجابی زبان کا گرائیں اور اردو کا گھرانہ اسی لفظ سے مشتق ہیں۔ گراما سے بڑی سماجی وحدت ویش تھی۔ اس کا سردار ویش پتی کہلاتا تھا۔ اس سے بڑی وحدت گنا یا جن تھی جس کا سردار گن پتی ہوتا تھا۔ پورے قبیلے کے نظم ونسق کے لئے ایک "سمیتی" ہوتی تھی جس میں قبیلے کے سب بالغ مرد شرکت کرتے تھے۔ لیکن روزمرہ کے کام "سبھا" کے سپرد ہوتے تھے جو فقط قبیلے کے بزرگوں پر مشتمل ہوتی تھی۔

آریہ قبیلے کسی ایک مقام پر جم کر نہیں رہتے تھے بلکہ جب ایک چراگاہ میں چارے گھاس کی قلت ہونے لگتی تو وہ اپنے مویشیوں کو لے کر کسی دوسری چراگاہ میں ڈیرے ڈال دیتے تھے۔ خانہ بدوشی کی اس زندگی کے باعث ان میں نہ تو مورتیوں کی پوجا کا رواج تھا اور نہ وہ مستقل عبادت گاہیں تعمیر کرتے تھے۔ البتہ ان کے مذہب میں مظاہر قدرت کو دیوتاؤں کا مرتبہ حاصل

تھا۔ ان دیوتاؤں کی خوشنودی کی خاطر وہ بھجن گاتے اور جانوروں کی قربانی کرتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے دیوتا وَرُونا (آسمان) اگنی (آگ) وایو (ہوا) اور مترا (مہر۔ سورج) تھے۔ وَرُونا سب سے بڑا دیوتا تھا اور آریہ عفوِ تقصیر کے لئے وَرُونا ہی سے دعا کرتے تھے۔

"اگر ہم نے کسی بے قصور انسان کو ستایا ہے۔
اگر ہم نے اپنے کسی بھائی، دوست، یا ساتھی کے ساتھ بدی کی ہے۔ یا کسی
پڑوسی یا اجنبی کو دُکھ دیا ہے۔
تو اے وَرُونا ہمیں گناہ کے راستے سے بچالے۔
اے وَرُونا ہم نے انسانوں کی حیثیت سے تیری قوت کے خلاف اگر کوئی گناہ کیا ہے۔
اگر ہم نے اپنی فطرت سے مجبور ہو کر تیرا کوئی قانون توڑا ہے۔
تو اے ہمارے دیوتا تو ہمیں سزا سے محفوظ رکھ۔"

رگ وید میں اگنی، وایو، مترا اور دوسرے دیوتاؤں کی تعریف میں بہت سے بھجن ہیں مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ میں داخل ہونے کے بعد اندرا سب دیوتاؤں پر سبقت لے گیا۔ چنانچہ رگ وید کے چوتھائی سے زیادہ بھجن اندرا ہی سے منسوب ہیں۔ اندرا آریوں کا جنگ کا دیوتا تھا۔ اسی نے ان کو اسوروں پر فتحیاب کیا تھا۔ لہٰذا دوسرے دیوتاؤں پر اندرا کی فوقیت قدرتی بات تھی۔ یوں بھی اندرا وَرُونا کی قوتِ عمل کا مظہر تھا اور دنیا کی کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہیں کرسکتی تھی۔ رگ وید میں اندرا کے بے شمار کارناموں کا ذکر ہے مگر وہ درحقیقت آریہ قبیلوں ہی کے کارنامے ہیں۔

میں اندرا کے مردانہ کارنامے بیان کروں گا۔
اندرا جس کا ہتھیار بجلی کی گرج چمک ہے۔
اس نے اژدھے (دریا کا بند) کو ہلاک کیا اور پانی کو آزاد کیا۔
اور پہاڑی چشمے تیزی سے بہنے لگے۔
اور دھارے کا شور ایسا تھا جیسے بچھڑے ڈکارتے ہوں۔
سانڈ کی طرح بپھرے اندرا نے سوم رس کے تین پیالے غٹ غٹ پی لئے۔

اور جب تو نے اژدھے کے بڑے لڑکے کو مارا۔
اور جادوگروں کے منتر بے سُود ہو گئے۔
تب تو نے سورج، صبح اور آسمان کو زندگی بخشی۔
اور کوئی دشمن باقی نہ بچا۔

آریوں کے بڑے دیوتا سب مرد تھے۔ دیویاں خال خال ہوتی تھیں اور وہ بھی دیوتاؤں کی بیویاں نہ تھیں بلکہ داشتائیں تھیں (شاید ابتدا میں آریوں میں انفرادی شادی کا رواج نہ تھا)۔ آریہ مادرِ ارض کی پرستش نہیں کرتے تھے اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کے معتقد تھے کیونکہ ان کے معاشرے میں عورت کا مقام نسبتاً پست تھا۔ ان کے مذہب میں بھی فعّال قوت مَردوں ہی کی تھی خواہ وہ دیوتا ہوں یا انسان۔

آریہ قبیلے حرب و ضرب کے فن میں بڑے مشاق تھے۔ تلوار، نیزہ، تیر کمان، تبر اور گرز ان کے خاص ہتھیار تھے۔ ان کے تیروں کے پھل زہر میں بجھی ہوئی سینگ کی نوک کے ہوتے تھے یا تانبے اور لوہے کے۔ ان کا ایک نہایت ہیبت ناک جنگی آلہ "پورچرشنو" (شہر کو چھلنی کرنے والا) تھا۔ اس جنگی آلے سے شہر پناہ کی دیواروں اور پھاٹک کو توڑا جاتا تھا۔ وہ رتھوں میں سوار ہو کر لڑتے تھے اور رتھوں کی اس زمانے میں وہی اہمیت تھی جو آج کل بکتر بند گاڑیوں کی ہے۔ میدانِ جنگ میں ہر قبیلے کا اپنا جھنڈا ہوتا تھا اور لشکری جنگی باجوں کی ولولہ خیز دھنوں میں دشمن پر حملہ کرتے تھے۔

وادیٔ سندھ میں آریہ قبیلوں کی آمد دو ہزار قبل مسیح میں شروع ہوئی اور یہ سلسلہ تقریباً ۵۰۰ سال تک جاری رہا۔ آریہ قافلے درّۂ خیبر یا درّۂ بولان کی راہ سے داخل ہوتے۔ مقامی باشندوں کو زیر کرتے۔ ان کی زمینوں اور مویشیوں پر قبضہ کر کے ان کو غلام بنا لیتے تھے۔ رفتہ رفتہ انہوں نے پورے ملک پر اپنا تسلط جما لیا۔ البتہ جب وادیٔ سندھ میں گنجائش نہ رہی تو ایک ہزار قبل مسیح کے قریب ان کے کئی قبیلوں نے وادیٔ گنگ و جمن کا رخ کیا اور پورے شمالی ہندوستان میں پھیل گئے۔

آریوں کے غلبے کے کوئی آثار وادیٔ سندھ میں اب تک نہیں ملے ہیں لیکن محققین کا

خیال ہے کہ دنیا کی سب سے پرانی کتاب رگ وید ہیں تصنیف ہوئی تھی۔ رگ ویدیوں تو ایک ہزار سے زائد بھجنوں کا مجموعہ ہے لیکن ان بھجنوں میں جابجا ایسے واقعات کا ذکر بھی آتا ہے جن میں آریوں کی تہذیب کے خدوخال صاف دکھائی دیتے ہیں۔ رگ وید کا عہد تصنیف ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ قبل مسیح کا زمانہ ہے۔ پھر تین اور وید ہیں۔ سام وید، یجر وید اور اتھر وید ان میں رگ وید کے اشلوکوں کی دھنیں، جادو منتر کے نسخے اور مذہبی رسموں کی ادائیگی کے طریقے تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں۔

رگ وید سے پتہ چلتا ہے کہ آریوں نے یہاں کے پرانے زرعی نظام کو نہیں بدلا بلکہ زمین بدستور گاؤں یا قبیلے کے مشترکہ تصرف میں رہی۔ چنانچہ رگ وید میں زمین کے بٹوارے یا خرید و فروخت کا کہیں ذکر نہیں ہے البتہ آریوں نے سَر اون کا دقیانوسی طریقہ اختیار نہیں کیا بلکہ زمین کی جتائی کے لئے ہل بیل کا استعمال شروع کیا۔ ان کے ہلوں میں لوہے یا کانسے کے پھل لگے ہوتے تھے۔ اس کی وجہ سے زرعی پیداوار میں بہت اضافہ ہوگیا اور آبادی بھی بڑھ گئی۔

آریوں نے مقامی باشندوں کو غلام (داس) بنا کر ایک نئے سماجی نظام کی بنیاد ڈالی۔ یہ لوگ آریوں کی مذہبی رسموں میں شریک نہیں ہوسکتے تھے اور نہ انہیں ہتھیار لگانے کی اجازت تھی۔ ان کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ مویشیوں کی مانند آریہ قبیلوں کی مشترکہ ملکیت ہوتے تھے۔ چنانچہ رگ وید میں بار بار دو پاؤں اور چار پاؤں کے پشوؤں کا ذکر کیا گیا ہے۔ (پشو سنسکرت میں اس جانور کو کہتے ہیں جس کو رسّی سے باندھا جاتا ہو)۔ آریہ قبیلے ہر قسم کا نیچ کام انہیں داسوں سے لیتے تھے۔ اس تفریق کے باوجود آریہ لوگ مقامی باشندوں سے بالکل الگ تھلگ نہیں رہ سکتے تھے۔ چنانچہ حالات نے انہیں جلد ہی یہاں کی عورتوں سے شادی بیاہ کرنے اور ان کے رسم و رواج کو اپنانے پر مجبور کردیا۔ مثلاً رگ وید کے مشہور رشی دَرِی گھاتم کی ماں مَماتا داسی تھی۔ اسی طرح رشیوں کاؤس، ایلوسا اور واتسا کو "داسیا پترا" کہہ کر پکارا گیا۔

آریوں کو شہری زندگی کا کوئی تجربہ نہیں تھا اور نہ وہ شہروں کی بند فضا کو پسند کرتے تھے (ہڑپہ، موئن جو دڑو اور دوسرے پرانے شہروں کی بربادی اور ویرانی کا ایک سبب یہ بھی ہے)۔ چنانچہ رگ وید میں شہر (نگر) کا کہیں ذکر نہیں ملتا۔ وہ گاؤں میں رہتے تھے اور کھیتی باڑی کرتے

یا مویشی پالتے تھے۔ گاؤں کے مکھیا کو گرامنی کہتے تھے۔ لڑائی کے موقع پر جو شخص گاؤں کے جوانوں کی کمانداری کرتا تھا اس کو وراج پتی کہتے تھے۔ آریوں کو تجارت نہیں آتی تھی۔ اس لئے یہ کام مقامی "پانڑی" بدستور انجام دیتے رہے، اور بالآخر آریہ تہذیب کا جز بن گئے۔ چیزیں مبادلے کے اصول پر خریدی اور بیچی جاتی تھیں۔ البتہ قدر کا پیمانہ گائے ہوتی تھی۔ اس وقت تک سکہ ایجاد نہیں ہوا تھا۔ لیکن دھات کا ایک مخصوص وزن کا ٹکڑا رائج تھا جسے نشکا کہتے تھے۔ اب سے چالیس پچاس برس پیشتر مشرقی یوپی میں اس طرح کا تانبے کا ایک چوکور ٹکڑا دیہات میں لین دین کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ اس غیر سرکاری سکے کی قیمت نصف آنہ ہوتی تھی۔ اسی لئے اسے ادھنا اور کبھی کبھی گورکھپوری پیسہ بھی کہتے تھے۔ شاید نشکا بھی اسی قسم کا کوئی "سکہ" رہا ہو۔

آریہ حملہ آور ریاست کی تنظیم سے بھی بالکل ناآشنا تھے۔ کیونکہ ریاست ایک حضری ادارہ ہے جس کی ضرورت خانہ بدوش قوموں کو نہیں ہوتی۔ یوں بھی ریاست طبقاتی امتیاز اور ذاتی ملکیت کے رواج پانے کے بعد ہی وجود میں آتی ہے۔ آریہ قبیلوں نے جب وادیٔ سندھ میں مستقل سکونت اختیار کی تو ہر قبیلہ قدرتی طور پر ایک مخصوص رقبے کا مالک بن گیا۔ جو قبیلے تعداد میں زیادہ تھے انہوں نے زیادہ بڑے علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر نظم و نسق کا فن مقامی باشندوں سے سیکھ کر اپنی الگ الگ ریاستیں قائم کرلیں۔ ویدک دور میں "سپت سندھو دیش" (سات دریاؤں کے ملک) میں سات آٹھ بڑی بڑی ریاستوں کے نشان ملتے ہیں۔ مثلاً شمال مغرب میں کمبوج کی ریاست تھی۔ جنوب مغرب میں پکھتانائی اور ورنو (بنو)، دریائے سندھ اور جہلم کے درمیان گندھارا تھا۔ جہلم اور چناب کے درمیان کیکیا اور چناب اور راوی کے درمیان مدرا۔ راوی کے شمال مشرق میں کورو اور جنوب میں یودھیا کی ریاستیں تھیں۔ سندھ میں دریائے سندھ کے مغرب میں سندھو اور مشرق میں سوویرا تھے اور مکران کے ساحل پر گوردسیا۔

آریہ ریاست کو "راشٹر" کہتے تھے اور ریاست کے والی کو راجن (جنوبی پنجاب میں دریائے سندھ کے مغربی کنارے پر راجن پور کا تاریخی شہر اسی زمانے کی یادگار ہے)۔ راجن ابتدا میں چناؤ سے مقرر ہوتا تھا مگر بعد میں یہ عہدہ موروثی ہوگیا۔

آریہ حملہ آوروں کی طرزِ معاشرت، مویشی چرانے والے خانہ بدوشوں کی زندگی کے لئے تو موزوں تھی مگر حضری اور زرعی زندگی کے تقاضوں کو پورا نہیں کر سکتی تھی۔ یہ کارنامہ تو ان کا سب سے طاقتور دیوتا اندرا بھی سر انجام نہیں دے سکتا تھا۔ وہ پورندھرا اور پور بھید (شہروں کو تاخت و تاراج کرنے والا) تھا۔ وہ "دی سردھ" (انتقام لینے والا) تھا۔ وہ "جیشٹھ" تھا۔ وہ دریاؤں کے بند توڑ کر اسوروں کے کھیتوں کو غرقاب کر دیتا تھا۔ وہ دشمنوں کو ہرا کر ان کے مویشی آریاؤں میں تقسیم کر دیتا تھا۔ مگر وہ افزائشِ نسل و فصل کے جادو سے ناواقف تھا۔ اس نسخے کا علم تو فقط دھرتی ماتا (شکتی) اور شیوا (پشوپتی) کو تھا جن کی پرستش مقامی باشندے کرتے تھے۔ یہ تھی وہ سماجی ضرورت جس نے آریوں کو دھرتی ماتا اور شیوا کی پرستش کرنے اور افزائشِ نسل و فصل کی رسموں کو اپنانے پر مجبور کر دیا۔ دھرتی ماتا کو پاروتی، اُما، دُرگا اور جگد مبا کا لقب ملا اور اندرا کو سنا سیرا (ہل جوتنے میں شرکت کرنے والا) کا۔ اب وہ جنگ کا دیوتا نہ رہا بلکہ بارش اور کھیتی باڑی کا دیوتا قرار پایا لیکن اندرا کی پرانی روایت اتنی قوی تھی کہ یہ نیا روپ اس پر نہ سجا۔ تب آریوں نے اندرا کو پس پشت ڈال دیا اور شیوا کی پرستش غیر مشروط طور پر کرنے لگے۔ مقامی باشندوں کی مانند انہوں نے شیوا کو مہالنگم کا خطاب دیا اور جگد مبا، دُرگا، پاروتی اما کو اس کی بیوی بنا دیا۔ موئن جو دڑو کی ایک مُہر میں شیوا پشوپتی کے روپ میں آلتی پالتی مارے اور آسن دھارے چوکی پر بڑے جاہ و جلال سے بیٹھا ہے۔ اس کے سر پر ہلال کا نشان ہے جو مادری معاشرے کی علامت ہے۔ (سورج پدری معاشرے کی علامت ہے) اس کے تین چہرے ہیں۔ (ہندوؤں کی تری مورتی کا ماخذ یہی ہے۔ یہ تری مورتی برھما، وشنو اور شیوا پر مشتمل ہے جو قوتِ واحدہ کے تین پہلوؤں — تخلیق، تحفظ اور تخریب — کی نمائندگی کرتے ہیں) اور اس کی چوکی کے گرد چار جانور، شیر، بھینسا، گینڈا اور ہاتھی کھڑے ہیں۔ وہ غالباً اسوروں کے چار بڑے ٹوٹمی قبیلوں کے نشان ہیں۔ چوکی کے نیچے ایک ہرن کھڑا ہے اور پس منظر میں مچھلی اور جہاز کے تصویری حروف کندہ ہیں۔ رفتہ رفتہ آریوں نے اپنے پرانے دیوتاؤں — ورونا، وایو اور اندرا وغیرہ کو بالکل بھلا دیا۔ اور شیوا اور دُرگا کی پوجا کرنے لگے۔ انہوں نے لنگ اور بیل کی پرستش بھی شروع کر دی جو مرد کی تخلیقی قوت کی علامت اور وادی سندھ کے مقامی باشندوں نے

عقیدے کا اہم جز تھے۔ وادیٔ سندھ میں آباد ہونے سے پیشتر آریا نہ بت بناتے تھے اور نہ بتوں کی پوجا کرتے تھے مگر مقامی باشندوں کے نزدیک شکتی اور پرُوش (مادر ارض اور شیوا) دونوں باقاعدہ شخصیتیں تھیں جن کے بت ہوتے تھے۔ دُرگا اور شیو کو اپنانے کے بعد آریوں کو بتوں کی پوجا بھی اختیار کرنی پڑی۔

آریوں نے وادیٔ سندھ کے مادری نظام کو تہ و بالا کر کے اپنا پدری نظام جاری کیا مگر ان کو ریاست کے نظم و نسق کے طریقے مقامی باشندوں سے سیکھنے پڑے اور افزائشِ فصل کی خاطر ان کے عقائد کو قبول کر کے بت پرستی بھی شروع کرنی پڑی۔ لیکن یہ حقیقت بڑی حیرت انگیز ہے کہ انہوں نے مغلوبین سے تحریر کا فن نہیں سیکھا۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ انسانی معاشرے کو فنِ تحریر کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب عبادت گاہوں میں چڑھاوے اور نذرانوں کے انبار لگنے لگے اور پروہتوں کو اس فاضل دولت کا حساب رکھنا پڑا یا معاشرے میں تجارت کو فروغ ہوا اور تاجروں کو اپنے مال کی خرید و فروخت کے گوشوارے بنانے پڑے۔ چنانچہ وادیٔ دجلہ و فرات اور مصر میں فنِ تحریر کی ایجاد کے محرکات یہی تھے۔ مگر آریہ لوگ اپنے دیوتاؤں کو چڑھاوے اور نذرانے نہیں پیش کرتے تھے بلکہ قربانی کرتے تھے۔ ان کے مندر بھی نہ ہوتے تھے اس لئے فاضل دولت کے جمع ہونے کا سوال ہی نہ تھا۔ وہ تجارت کے ہنر سے بھی آگاہ نہ تھے اس لئے فنِ تحریر کا سیکھنا ان کے نزدیک فعلِ عبث تھا۔ سپائسر نے سچ کہا ہے کہ "فنِ تحریر کوئی ارادی ایجاد نہیں تھی بلکہ ذاتی ملکیت کے شدید احساس کی ایک اتفاقی اور ضمنی پیداوار تھی۔" مگر آریوں کے اشتراکی نظامِ زراعت میں اس وقت تک ذاتی ملکیت کا احساس اتنا قوی نہیں ہوا تھا کہ اس کی مقدار و تعداد کو قلم بند کرنے کی ضرورت پڑتی۔ رہ گئے اشلوک اور منتر سو وہ پروہتوں میں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتے رہتے تھے۔ دراصل وادیٔ سندھ بلکہ پورے برّصغیر میں موئن جو دڑو تہذیب کے مٹنے کے بعد تحریر کا فن تقریباً ڈیڑھ ہزار برس تک معدوم رہا چنانچہ سب سے پرانے نوشتے وہ فرمان ہیں جو شہنشاہ اشوک اعظم (۲۷۳ ـ ۲۳۲ ق م) نے لوہے کی لاٹھوں اور چٹانوں پر کندہ کروائے تھے۔ یہ نوشتے بھی کسی آریائی رسم الخط میں نہیں بلکہ آرامی (سامی) رسم الخط میں ہیں۔

وسطی ایشیا کے میدانوں سے آنے والے آریاؤں کی کوئی بحری روایت بھی تھی۔ وہ تجارت بھی نہیں کرتے تھے اس لئے موئن جو دڑو کی تجارتی بندرگاہ ان کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیبی اور سیاسی زندگی کا مرکز ثقل جنوب سے شمال کی طرف منتقل ہوگیا۔ آریوں نے بعد میں جو شہر بسائے ٹیکسلا، پشکلاوتی (چارسدہ) اور پورشا پورا (پشاور)۔ وہ بھی شمال ہی میں واقع ہیں۔ ان میں سب سے بڑا مرکز ٹیکسلا تھا۔

ٹیکسلا کا پرانا نام ٹکسا شیلا ہے۔ ٹکسا سنسکرت میں کالے ناگ کو کہتے ہیں۔ ناگ کی پوجا یہاں کے قدیم باشندوں کی روایت ہے۔ آریائی روایت نہیں ہے۔ ناگ کی پوجا کرنے والی قومیں کسی زمانے میں ٹیکسلا کے آس پاس آباد تھیں۔ ان کے آثار کشمیر میں آج بھی موجود ہیں۔ ناگا قوم کے لوگ آسام، برما اور وسطی ہند میں بھی بسے ہوئے ہیں۔ آسام میں تو ان دنوں وہ قومی حقِ خوداراديت کی مسلح جدوجہد میں مصروف ہیں۔ قیاس کہتا ہے کہ ٹیکسلا آریوں کے ورود کے پیشتر ناگاؤں کی بستی رہی ہوگی جس پر آریوں نے قبضہ کرلیا۔

ٹیکسلا کے قدیم آثار راولپنڈی سے بیس میل شمال مغرب میں گیارہ میل لمبی اور پانچ میل چوڑی ایک نہایت شاداب وادی میں واقع ہیں۔ ڈھائی تین ہزار برس پیشتر یہ جگہ تین اہم تجارتی راستوں کا مقامِ اتصال تھی۔ ایک راستہ پورب سے آتا تھا جو موریہ عہد سے آج تک بنگال سے پشاور جانے والی شاہراہ کے طور پر استعمال ہو رہا ہے۔ دوسرا راستہ مغربی ایشا سے باختر اور پشکلاوتی سے گزرتا اور دریائے سندھ کو عبور کرتا ٹیکسلا کے مقام پر ختم ہوتا تھا اور تیسرا راستہ سری نگر، بارہ ملا اور ہری پور سے ہوتا ہوا ٹیکسلا پہنچ کر دوسرے راستوں سے مل جاتا تھا۔ ٹیکسلا کا یہی تجارتی کردار اس کی بین الاقوامی شہرت اور تہذیبی مرکزیت کا سبب بنا۔

رامائن کی روایت کے مطابق ٹیکسلا کی بنیاد راجہ رام چندر کے سوتیلے بھائی راجہ بھرت نے ڈالی تھی۔ اس نے اپنے ایک بیٹے ٹکسا کو ٹکسا شیلا کی گدی پر بٹھایا تھا۔ اور دوسرے بیٹے پشکلا کو پشکلاوتی کی گدی پر۔ مگر یہ خالص فرضی داستان ہے البتہ مہا بھارت میں ٹیکسلا کا ذکر تاریخی اعتبار سے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ کہتے ہیں کہ مہا بھارت کی جنگ میں جب کوروؤں کو شکست ہوئی اور پانڈو فتحیاب ہونے کے باوجود ہستنا پور (دہلی) میں راج نہ کرسکے تو ان کے ایک

وارث پریکشت نے ٹیکسلا میں حکومت قائم کی۔ اس کے زمانے میں ٹیکسلا اتنا خوشحال ہوا کہ "روشنی کی مانند جو کے ذخیرے مٹکوں سے اُبلے پڑتے تھے" اور "لوگ راجہ پریکشت کے راج میں ہنسی خوشی بڑے چین سے رہتے تھے"۔[1] پریکشت کا بیٹا، جنم جایا شہرت میں باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے ناگا قبیلوں کو زیر کرکے گھوڑے کی قربانی (اسومیدھ) کا "یگین" منایا۔ اس موقع پر کوی ویاس کی لکھی ہوئی مہا بھارت کی رزمیہ داستان ابتدا سے انتہا تک پہلی بار پڑھ کر سنائی گئی۔ یاد رہے کہ دنیا کی سب سے پرانی کتاب رگ وید اسی سرزمین پر تصنیف ہوئی تھی اور اب دنیا کی سب سے پہلی اور سب سے طویل رزمیہ نظم بھی اسی سرزمین پر لکھی گئی۔

مہا بھارت کا سب سے قدیم تذکرہ سنسکرت کے مشہور پنڈت پانِنی کی کتابوں میں ملتا ہے۔ پانِنی ٹیکسلا کے قریب سلوترا کا باشندہ تھا۔ سنسکرت زبان کی پہلی گرامر اسی نے لکھی تھی۔ وہ چھٹی یا پانچویں صدی قبل مسیح میں ٹیکسلا میں تعلیم دیتا تھا۔ پانِنی کی کتابوں میں مہا بھارت کے بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ مہا بھارت کم از کم چھٹی صدی قبل مسیح سے پیشتر کی تصنیف ہے۔ ابتدا میں مہا بھارت کے اشعار کی تعداد ۲۵ ہزار کے لگ بھگ تھی۔ لیکن بعد میں اضافے ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ گپتا راجاؤں کے عہد تک پہنچتے پہنچتے اشعار کی تعداد ایک لاکھ ہو گئی۔

مہا بھارت کی رزمیہ داستان کوروؤں اور پانڈوؤں کی جنگ کے گرد گھومتی ہے۔ کورو قبیلے کا سربراہ راجہ وچترویریا ہستنا پور میں راج کرتا تھا۔ اس کے دو بیٹے تھے۔ دھرت راشٹر اور پانڈو۔ دھرت راشٹر مادرزاد اندھا تھا اس لئے باپ کے بعد چھوٹا لڑکا گدی پر بیٹھا مگر بڑے بھائی کی زندگی ہی میں مر گیا۔ دھرت راشٹر کے سو بیٹے تھے۔ ان میں سب سے بڑا دریودھن تھا۔ چچا کی موت پر وہ ہستنا پور (دلی اور میرٹھ کے درمیان) کا راجہ بنا۔ پانڈو کے پانچ بیٹے تھے اور پانچوں کی مشترکہ شادی پنچال (بدایوں اور بریلی کا علاقہ) کی رانی دروپدی سے ہوئی تھی۔ چچا زاد بھائیوں میں جب نہیں بنی تو کوروؤں نے دہلی کا علاقہ پانڈوؤں کو بطور ترکہ کے دے دیا۔ پانڈوؤں نے اندر پرستھ (دہلی) میں اپنی راجدھانی قائم کی۔ اور بہت جلد کوروؤں کے حریف بن گئے۔ اس لئے کہ ان کو پنچال کے علاوہ متھرا راج کی بھی حمایت حاصل تھی۔ جہاں پانڈو کے تیسرے بیٹے ارجن کی شادی کرشن بھگوان کی بہن سُوبھدرا سے ہوئی تھی۔ کوروؤں کو پانڈوؤں کی بڑھتی ہوئی

قوت ایک آنکھ نہ بھائی۔ انہوں نے ایک روز پانڈو کے بڑے بیٹے یودھشٹر کو جوا کھیلنے کی دعوت دی۔ یودھشٹر نے دعوت قبول کر لی۔ تب ہستناپور کے محل میں جوئے کی بساط بچھی اور یودھشٹر پانڈوؤں کا راج پاٹ اور دھن دولت حتیٰ کہ دروپدی کو بھی جوئے میں ہار گیا۔ اب بن باس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا۔ تیرہ سال تک جنگلوں میں مارے مارے پھرنے کے بعد جب پانچوں بھائی لوٹ کر ہستناپور آئے اور کوروؤں سے اپنی ریاست مانگی تو انہوں نے صاف انکار کر دیا لہٰذا کروکشیتر (پانی پت) کے میدان میں کوروؤں اور پانڈوؤں میں گھمسان کا رن پڑا۔ کورو مارے گئے اور پانڈوؤں کو ان کا راج واپس مل گیا۔

مگر مہابھارت کا سب سے اہم حصہ وہ ہے جس کو بھگوت گیتا کہتے ہیں۔ ہندو دھرم میں بھگوت گیتا کا مرتبہ رگ وید سے بھی اونچا ہے۔ بھگوت گیتا وہ فرضی مکالمہ ہے جو کرشن بھگوان اور پانڈوؤں کے ہیرو ارجن کے درمیان میدان جنگ میں ہوا تھا۔ کرشن بھگوان پانڈوؤں کے حلیف ہیں اور ارجن کے رتھ بان کے بھیس میں لڑائی میں شامل ہیں۔ کوروؤں اور پانڈوؤں کی فوجیں ایک دوسرے کے مقابل صف آرا ہیں۔ لیکن ارجن بڑے کشمکش و پیچ میں مبتلا ہے۔ ان کے کتنے ہی بھائی بند یار آشنا اس کے حریف بن گئے ہیں۔ انہی میں بزرگ بھیشم ہے جس نے ارجن کو پالا تھا۔ اور گیان دھیان کی خاطر راج پاٹ کو ٹھکرا دیا تھا۔ درونا ہے جس نے ارجن کو تعلیم دی تھی۔ "کیا میں ان کا خون بہاؤں۔ یہ سچ ہے کہ انہوں نے راج پاٹ کا لالچ کیا۔ لیکن وہ میرے گرو ہیں۔ میں اس سنسار میں اپنا پیٹ بھیک مانگ کر بھروں گا مگر وہ شبھ پکوان نہیں چکھوں گا جس میں ان لوگوں کے خون کا مزہ ہو۔ نہیں کرشن میں جنگ نہیں لڑوں گا۔"

کرشن بھگوان ارجن کو سمجھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ "ارجن! دانا لوگ نہ زندوں کا غم کرتے اور نہ مردوں کے لئے آنسو بہاتے ہیں۔ کیونکہ زندگی اور موت دونوں گزرگاہیں ہیں البتہ آتما امر ہوتی ہے۔ اور انسان کے اندر جو امر ہے اسے کوئی مار نہیں سکتا۔ پس ارجن اپنے فرض کو پہچان اور راہ حق سے گریز نہ کر کہ کھتری کے لئے سچائی کی لڑائی میں شرکت سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں۔ اپنے فرض کی ادائیگی میں مرنا عین زندگی ہے اور دوسروں کی فرمانبرداری میں زندہ رہنا عین موت ہے البتہ انسان جو کام بھی کرے اس میں ذاتی نام و نمود کی خواہش یا صلہ و نفع کی

ہوس کو دخل نہ ہو کہ شانتی اور نروان حاصل کرنے اور برھما تک پہنچنے کا طریقہ یہی ہے۔"

کرم (عمل) کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کرشن بھگوان کہتے ہیں کہ" سارا سنسار چکر (حرکت) اور کرم کی زنجیروں میں بندھا ہوا ہے۔ قدرت کا قانون (دھرم) یہی ہے۔ کرم تخلیق کی قوت ہے جس سے تمام چیزوں کو زندگی ملتی ہے۔ اسی کارن انسان اور جانور سدا جنم لیتے، مرتے اور پھر نئے نئے جون میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ (آواگون ـــ تناسخ)۔ کرم کے اس چکر سے نکلنے کی بس ایک ہی صورت ہے کہ انسان اپنی ذات کے اندر" آہنگ" پیدا کرے۔ جس میں آہنگ، کلام میں آہنگ، دماغ میں آہنگ ـــ یہ آہنگ اپنے کرم" (عمل) اور کرم پھل کو برھما کی مرضی اور محبت کے حوالے کر دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ برھما کی خدمت ہی سے نروان ملتا ہے لہٰذا برہمن، کھتری، ویش، اور شودر سب کا دھرم ہے کہ جو خدمت برھما نے ان کے سپرد کر دی ہے اسے نام و نمود اور انعام و اکرام کو دھیان میں لائے بغیر پورا کریں۔"

بھگوت گیتا حق اور سچائی کے لئے انسانوں کے خون بہانے کو جائز قرار دیتی ہے مگر ہمیں یہ نہیں بتاتی کہ حق اور سچائی کی شناخت کیسے کی جائے۔ یا حق کیا ہے اور سچائی کیا ہے اس کا فیصلہ کون کرے۔ بھگود گیتا آہنگ ذات پر بڑا زور دیتی ہے۔ آہنگ متصادم قوتوں کے مابین توازن کو کہتے ہیں۔ توازن پر یہ اصرار در اصل اس طبقاتی تضاد کا اعتراف ہے جو آرین معاشرے میں پیدا ہو گیا تھا۔ اس تضاد کو دور کرنے کا ایک طریقہ تو یہ تھا کہ برہمن، کھتری، ویش اور شودر کے طبقاتی رشتوں کو بدل کر سماجی نظام کو نئی اور اونچی سطح پر ترتیب دیا جاتا۔ لیکن بھگود گیتا اس کے حق میں نہیں ہے بلکہ وہ طبقاتی تعاون (آہنگ) کی تلقین کرتی ہے۔ اس آہنگ کا تقاضا ہے کہ چاروں ورنوں کے افراد اپنے اپنے سماجی فرائض کو برھما کی خدمت سمجھ کر پورا کریں تاکہ نئے جنم میں ان کی حیثیت اونچی ہو سکے۔ اور وہ بالآخر نروان حاصل کر سکیں۔ جو لوگ اس" آہنگ" کو توڑنے کی کوشش کرتے ہیں وہ قانونِ قدرت (دھرم) کی نفی کرتے ہیں۔

بھگود گیتا اور اُپ نشدھ کی داخلی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ آریا معاشرے میں طبقاتی تضاد کے پہلو بہ پہلو فکری اختلافات بھی ابھرنے لگے تھے۔ مثلاً گیتا کے زمانے میں ایک گروہ تھا جو برھما کو نہیں مانتا تھا۔ اور نہ آواگون اور کرم کا قائل تھا۔ وہ انسانوں کی پیدائش کو عورت مرد

کے جنسی تعلقات کا نتیجہ سمجھتا تھا۔ یہ بڑے خطرناک خیالات تھے کیونکہ برہمنوں نے طبقاتی اونچ نیچ کے جواز کے لئے جو نظامِ فکر وضع کیا تھا اس پر ان خیالات سے ضرب پڑتی تھی۔ اسی لئے گیتا کا مصنف ان ''پاپیوں'' کو ''نرکھ'' (جہنم) کا مژدہ سناتا ہے جو ان خیالات کا پرچار کرتے ہیں۔۔۔ ''وہ کہتے ہیں کہ سنسار میں نہ ستیہ ہے نہ برھما۔ نہ تخلیق کا کوئی قانون (کرم)۔ پیدائش کا سبب فقط جنسی خواہش ہے۔ ان کی روحیں مردہ ہو چکی ہیں۔ وہ بدی کا بیج بوتے ہیں۔ وہ اس سنسار کے دشمن ہیں۔ اور اس کی تباہی کے درپے ہیں۔ جنسی لذتیں ان کا مقصد ہے اور وہ سمجھتے ہیں کہ زندگی کا مدعا یہی ہے''۔[۲۲]

بعض محققین کی رائے ہے کہ مہا بھارت کی لڑائی دراصل ''دس راجاؤں کی جنگ'' کی بازگشت ہے۔ اس لڑائی میں آریوں کے بھی بڑے بڑے قبیلے شریک ہوئے تھے۔ دس راجاؤں کی جنگ کی جائے وقوع وادیٔ سندھ کا شمالی علاقہ تھا کیونکہ اس کا تذکرہ رگ وید میں تفصیل سے موجود ہے۔ ڈاکٹر دانی نے لکھا ہے کہ ریاست دیر میں پنج کوراندی کا نام اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کورو اور پنچال قبیلے شاید دیر اور چترال میں بھی آباد تھے اور مہا بھارت کی جنگ یہیں کہیں ہوئی تھی۔

بہر حال مہا بھارت کی جنگ خواہ کورکشیتر کے میدان میں لڑی گئی ہو یا پنج کورا کی وادی میں، ٹیکسلا کا شہر جہاں مہا بھارت کی رزمیہ داستان نظم ہوئی برِصغیر میں علم و ادب کا سب سے بڑا مرکز تھا۔ چنانچہ گندھارا کے راجا پشکر اشکتی کے زمانے میں (۵۶۵ ق۔م) علم کے جویا یہاں دور دور سے آتے اور ''تینوں ویدوں اور ۱۸ ودیاؤں'' میں ہدایت حاصل کرتے تھے۔ اُپ نشدھ میں ان ودیاؤں کی جو فہرست دی گئی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ٹیکسلا کی پاٹھ شالاؤں میں اتی ہاس (تاریخ)، ویدکی گرامر، عروض و بیان، منطق، اخلاقیات، ہندسہ، شگون، اور زائچہ شناسی، جوتش، قربانی کے اصول بھوت ودیا، حربیات، زہریات، عطر کشی، رقص، موسیقی اور کھیل کی تعلیم دی جاتی تھی۔ پاٹھ شالاؤں کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ ودیارتھیوں سے ذات پات کے بارے میں کوئی پوچھ گچھ نہیں ہوتی تھی۔ اُپ نشدھ میں ٹیکسلا کے معیارِ تعلیم کو بھی بہت سراہا گیا ہے۔ پانِنی اور پتنجلی جیسے گیانی پنڈت ٹیکسلا ہی میں پڑھاتے تھے۔ اور اُپ نشدھ کے مشہور راوی اڈالیکا اور اروِنی اور اس کے بیٹے سوتا کیتو نے ٹیکسلا ہی میں تعلیم پائی تھی اور

وہیں رہتے تھے۔ کھنڈوگیہ اپ نشدھ میں ذاتِ واحد (ستیہ)، نفس (آتما)، عدم و وجود اور تخلیقِ کائنات کی بخشیں انہیں دونوں سے منسوب ہیں۔ مثلاً ایک مقام پر اڈالیکا کہتا ہے کہ ابتدا میں ''ہست'' تھا اور اس کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابتدا میں ''نیست'' تھا وہ غلطی پر ہیں کیونکہ میرے بیٹے! جو ''ہے'' وہ ''نہیں ہے'' سے کیسے پیدا ہوسکتا ہے۔ پھر ''ہست'' نے سوچا اور پہلے آگ وجود میں آئی، تب پانی اور آخر میں مٹی تمام موجودات انہیں تینوں کا مرکب ہیں — اور ذاتِ واحد کا جوہر ان کی جیو آتما (نفس) ہے'' [۲۲] اُپ نشدھ اور بھگود گیتا کی انہیں تعلیمات سے بعض عالموں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ عناصر اربع — آگ، پانی مٹی اور ہوا — اور آواگون اور آہنگ کے نظریئے یونانی فلسفیوں (تھالیس، انیکسا ندر، ایمپوڈاکلیس اور فیثا غورث) نے ٹیکسلا کے پنڈتوں سے مستعار لئے تھے۔ یونان اور ٹیکسلا میں رابطے کی بنیاد یہ تھی کہ پانچویں صدی قبل مسیح میں دونوں ملک ایرانی سلطنت میں شامل تھے۔

مہا بھارت کے ساتھ وادیٔ سندھ میں آریائی تہذیب کا وہ دور ختم ہوجاتا ہے جس کا حرفِ آغاز رگ وید تھا۔ اب اس وادی میں نئے نئے فاتحوں کے پرچم لہرائیں گے اور نئی نئی تہذیبیں اپنا اثر دکھائیں گی۔ البتہ طرزِ زندگی اور فکر و فن کی جو روایتیں آریوں نے قائم کی تھیں ان کو کوئی طاقت مٹا نہ سکے گی۔ ان میں اولیت آریوں کی مذہبی زبان سنسکرت اور ان کی پراکرتوں بالخصوص خروشتی اور شورسینی کو حاصل ہے کہ آگے چل کر یہی پراکرتیں ہماری زبانوں کی اساس بنیں۔ آریوں کا دوسرا تاریخی کارنامہ مادری نظام کی جگہ پدری نظام کو رواج دینا ہے۔ یہ تبدیلی معاشرتی ترقی کی ایک لازمی شرط تھی۔ کیونکہ ہل بیل کے ذریعے زراعت اور لوہے کے آلاتِ پیداوار کا استعمال اس تبدیلی کا تقاضا کر رہے تھے۔ اس انقلابی اقدام سے وہ سماجی جمود بھی ٹوٹ گیا جو ہزار برس سے وادیٔ سندھ کی تقدیر بن گیا تھا۔ اندرا نے دریاؤں کے بند توڑ کر زرعی آراضیوں کو غرقاب ضرور کیا مگر اس نے زندگی کے ان سوتوں کے دہانے کھول دیئے جن کا بہاؤ اور پھیلاؤ صدیوں سے رکا ہوا تھا۔ آریوں نے لوہے کی بنی ہوئی تلواریں، زرہ بکتر اور گرز و سنان جیسے آلاتِ جنگ کو رواج دے کر لوگوں کو اپنے دفاع کا ہنر بھی سکھایا اور مقامی باشندوں کی بہت بڑی تعداد کو شودر (غلام) بنا کر ایک نئے سماجی نظام کی داغ بیل ڈالی۔

آریہ قبیلے یہاں فتح و شادمانی کے نقارے بجاتے آئے تھے۔ ان کی احتیاجیں اور ضرورتیں بڑی مختصر تھیں۔ ان کی ساری پونجی ان کے مویشی تھے۔ چنانچہ ان کی فکر و احساس کا نظام مویشیوں کی افزائش سے وابستہ تھا۔ اور دیوتاؤں سے ان کی یہی التجا ہوتی تھی کہ اے اندرا، اے ورونا، اے سوریہ ہماری بھینٹ قبول کر اور دشمنوں کے مویشی ہمیں دلوا۔ وہ اپنے بھجنوں میں دیوتاؤں کی ثنا و صفت بیان کرتے جانوروں کی قربانیاں کرتے، سوم رس پیتے اور مگن رہتے تھے۔ البتہ جب انہوں نے بدوی زندگی ترک کر کے آہستہ آہستہ حضری زندگی اختیار کی اور کھیتی باڑی کرنے لگے تو وادی سندھ اور گنگ و جمن کے طبعی حالات اور مقامی باشندوں کے رسم و رواج اور عقائد نے ان کے رہن سہن اور سوچ پر گہرا اثر ڈالا۔ ان کے صحرا نورد معاشرے میں تخلیقی عمل کی اہمیت بہت کم تھی۔ لہٰذا رگ وید کے دیوتا بھی اس وصف سے محروم تھے۔ لیکن زرعی زندگی اور اس سے متعلقہ پیشوں (کمہار، بڑھئی) میں تخلیق کا عمل بنیادی حیثیت رکھتا تھا۔ لہٰذا برھما کو کائنات کا خالق قرار دیا گیا اور تخلیقِ کائنات کے نظریے وضع کیے گئے یا اپنائے گئے۔ اسی طرح طبقاتی اونچ نیچ (ذات پات کی تفریق) کا فکری جواز پیش کرنے اور اس تفریق کو برقرار رکھنے کے لئے آواگون اور کرم پھل کے عقیدوں کو رواج دیا گیا۔

## ایرانی تسلّط

لیکن مہا بھارت کی روایت کو ابھی زیادہ دن نہ گزرے تھے کہ آریوں کی اس شاخ نے جو ایران میں بس گئی تھی، ہخامنشی خاندان کے فرمانرواؤں کی قیادت میں طبلِ جنگ پر ضرب لگائی۔ کوروش اعظم (۵۵۹۔۵۳۰ ق م) کا لشکر فارس (جنوب مغربی ایران) سے آندھی پانی کی طرح اٹھا اور بابل کی عظیم سلطنت کو پامال کرتا ہوا دریائے نیل کے ساحل تک پہنچ گیا۔ لیکن مشرق میں اس کی فوجیں پشاور سے آگے نہیں بڑھیں البتہ اس کے جانشین داریوش (۵۲۲۔۴۸۶ ق م) نے پہلے گندھارا پر قبضہ کیا پھر وادیٔ سندھ کے پورے علاقے کو اپنی قلمرو میں شامل کرلیا۔ اب بحر روم سے بحر ہند کے ساحل تک اور بحر اسود سے بحر عرب تک تمام مہذب دنیا داریوش کے زیرِ نگیں تھی۔ اور مصر، عرب، حبش، لیبیا، شام و لبنان، ایشیاء کوچک، یونان، عراق، سندھ، باختر، اور پارتھیا، سبھی فارس کو خراج ادا کرتے تھے۔

داریوش کی فوج میں یونانی جنرل، جغرافیہ داں، اور انجینئر بھی شامل تھے۔ چنانچہ اس نے سکائی لیکس نامی ایک جنرل کو حکم دیا کہ دریائے سندھ جن علاقوں سے گزرتا ہے ان کی پوری رپورٹ تیار کرو اور یہ بھی معلوم کرو کہ دریا کے دہانے سے بحرِ قلزم تک بحری سفر کے امکانات کیا ہیں۔ ہیروڈوٹس کے بقول سکائی لیکس ۵۱۷ ق م میں کسپاتائیرس (پشاور) سے کشتی میں سوار ہوا اور دریائے سندھ سے گزرتا ہوا سمندر کے ساحل تک پہنچ گیا۔ یہاں سے یہ قافلہ بادبانی جہازوں میں بیٹھ کر بحرِ ہند اور بحرِ قلزم کو عبور کر کے بالآخر سوئز کے قریب ساحل مراد پر لنگر انداز ہوا۔ سکائی لیکس کو پشاور سے بحرِ قلزم تک سفر میں تیس مہینے لگے۔ سکائی لیکس تاریخ کا پہلا سیاح ہے جس نے پانی کے راستے اتنا بڑا سفر کیا۔

داریوش نے اپنی سلطنت کو بیس صوبوں میں تقسیم کیا تھا۔ ان میں تین صوبے وادیٔ سندھ میں واقع تھے۔ شمالی مغربی صوبہ جو گندھارا، ستیہ گدیا (خٹک قوم کا علاقہ) ودی سائی (کاکڑ قوم کا علاقہ) اور اپروتائی (آفریدی) پر مشتمل تھا۔ یہاں سے ۳۲ ہزار پانچ سو پونڈ (دس لاکھ ۶۲ ہزار روپیہ) سالانہ خراج وصول ہوتا تھا۔ دوسرا صوبہ گدروسیہ اور پارلی سائی (ساحلِ مکران اور بلوچستان) تھا جو ۲۵ لاکھ روپیہ سالانہ خراج ادا کرتا تھا۔ اور تیسرا صوبہ ہندوش (پنجاب اور سندھ) جس کی آبادی تمام صوبوں سے زیادہ تھی۔ اور جس کا سالانہ خراج ۱۱ لاکھ ستر ہزار پونڈ (۲ کروڑ ۹۳ لاکھ روپیہ) تھا۔ ہیروڈوٹس لکھتا ہے کہ پوری سلطنت کا ایک تہائی خراج "ہندوش سے وصول ہوتا تھا۔" اس لحاظ سے ہندوش ہخامنشی سلطنت کا سب سے دولت مند صوبہ تھا۔ یہ خراج سونے کے ذروں، عمارتی لکڑیوں اور ہاتھی دانت کی شکل میں ادا کیا جاتا تھا۔ سونے کے ذرات دریائے سوات اور دوسری پہاڑی ندیوں سے جمع کئے جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ ایک صوبہ موجودہ صوبۂ سرحد پر مشتمل تھا۔ دوسرا پنجاب اور سندھ تھا۔ اور تیسرا مکران۔

یہ درست ہے کہ موئن جو دڑو۔ ہڑپہ تہذیب کے زمانے میں بھی وادیٔ سندھ کے باشندوں اور ایرانیوں کے درمیان روابط موجود تھے بلکہ دونوں ملکوں کے ظروف کے نقش و نگار اور آلات و اوزار کی ساخت میں جو مشابہت ملتی ہے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ آپس کے تعلقات بہت گہرے اور دوستانہ تھے۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ ہخامنشی حملے کے پیشتر بعض ایرانی

قبیلے دریائے سندھ کے مغربی علاقوں بالخصوص ڈیرہ جات اور شمالی بلوچستان میں آباد ہو گئے تھے۔
لیکن ہخامنشی غلبے کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ اس کے باعث وادیٔ سندھ اور ایران میں جو رشتہ قائم ہوا وہ حاکم اور محکوم کا رشتہ تھا۔ اور حاکم بھی وہ جس کا مرکز ہزاروں میل دور سوس میں تھا۔ چنانچہ پہلی بار ہمارے ملک کی دولت ملک سے باہر اغیار کے تصرف میں آئی۔ ایران کی اس سامراجی، روایت کو دو ہزار برس بعد انگریزوں نے دوبارہ تازہ کیا۔

داریوش کی سلطنت کے مشرقی صوبوں کے اعلیٰ افسر تو ایران سے آتے تھے البتہ نظم ونسق کے چھوٹے موٹے فرائض مقامی باشندوں کے سپرد ہوتے تھے۔ یہی حال فوجوں کا تھا کہ کماندار تو ایرانی ہوتے تھے لیکن عام سپاہی اور سوار یہیں سے بھرتی کیے جاتے تھے۔ یہ فوجیں ملک کے باہر شہنشاہ کی جنگی مہموں میں بھی شریک ہوتی تھیں۔ چنانچہ داریوش کے جانشیں زرکسیز (۴۸۶-۴۶۵ ق م) نے جب ایتھنز پر حملہ کیا تو اس کے لشکر میں وادیٔ سندھ کے تینوں صوبوں کی فوجیں (الگ الگ کمان میں) بھی شامل تھیں۔ جنگ کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے ہیروڈوٹس لکھتا ہے کہ:

> "ہندوستانی (سندھی اور پنجابی) سپاہی سُوتی وردیاں پہنے ہوئے تھے اور تیر کمان سے مسلّح تھے۔ ان کے تیروں کے پھل لوہے کے تھے اور اُن کا سالار ارتا باتیس کا بیٹا فرنازاتھرس تھا۔ گندھارا اور ودی سائی کے پرے ارتابانس کے بیٹے ارتی فانس کی کمان میں تھے۔ اور پاری سانی (بلوچ) سپاہ کا کماندار سیرومترس تھا۔ یہ لوگ بھی پختائیوں (پختون) کی طرح چمڑے کی صدریاں پہنے ہوئے تھے۔ اور تیر کمان اور خنجروں سے آراستہ تھے"۔ ہندوستانی سوار گھوڑوں پر یا رتھوں میں بیٹھ کر لڑتے تھے۔[۸]

یہ وہ تاریخی جنگ ہے جو تھرماپلی کے مقام پر لڑی گئی تھی (۴۸۰ ق م) اور ایتھنز کی مختصر فوج نے شہنشاہ اعظم کے لشکر جرار کو مار بھگایا تھا۔ پسپائی کے بعد ہندوستانی سپاہیوں پر کیا گزری اس کا تذکرہ کسی تاریخ میں نہیں ملتا۔

وادیٔ سندھ کا علاقہ تقریباً دو سو سال تک ایران کا باجگذار رہا لیکن ہخامنشی فرماں رواؤں

نے یہاں کے باشندوں کے طرز معاشرت میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کی۔ اور نہ ان کو زرتشتی مذہب قبول کرنے پر مجبور کیا۔ بلکہ ٹیکسلا نے صحیح معنی میں فروغ ہخامنشی عہد ہی میں پایا۔ کیونکہ سلطنت کے سب سے دولت مند صوبے کے صدر مقام کی حیثیت سے ٹیکسلا کو بیک وقت تین تہذیبوں، ہندوستانی، ایرانی اور یونانی سے فیض یاب ہونے کا موقع ملا۔ چنانچہ ڈاکٹر بدھا پرشاد اپنی کتاب "قدیم پنجاب میں سیاسی اور سماجی تحریکیں"۔ ؎ میں ٹیکسلا کی شہرت وعظمت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس زمانے میں "ٹیکسلا کی شہرت تمام شمالی ہند میں پھیل گئی۔ مگدھ (بہار) تک کے طلبا طویل فاصلے طے کر کے ٹیکسلا کی درس گاہوں میں تعلیم حاصل کرنے آتے۔ پالی زبان کے نوشتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ برہمن نوجوان، چھتری، راجکمار اور راج گیر، کاشی، کوشل اور دوسری جگہوں کے سیٹھوں کے بیٹے وید اور اٹھارہ ودیائیں سیکھنے ٹیکسلا ہی جاتے تھے۔ کاشی کے راجہ کے پروہت کے بیٹے جوتی پال نے ٹیکسلا ہی میں حربیات کا علم سیکھا۔ اور پھر راجہ کا سپہ سالار مقرر ہوا۔ اسی جگہ مگدھ کے راجہ بمبسار اور گوتم بدھ کے مشہور طبیب جیوکا نے ٹیکسلا کے بیدوں سے حکمت سیکھی اور واپس جا کر مگدھ راج کا درباری طبیب مقرر ہوا۔ کوشل کے روشن خیال راجہ پراسینا جیت نے ٹیکسلا ہی میں تعلیم پائی تھی۔۔۔ ٹیکسلا کی پاٹھ شالائیں بڑے بڑے گیانی پنڈتوں کی نگرانی میں چلتی تھیں۔ یہ پاٹھ شالائیں اعلیٰ تعلیم کے لئے مخصوص تھیں۔ چنانچہ ان میں داخلے کی عمر کم سے کم سولہ سال تھی راجکماروں کی درس گاہ الگ ہوتی تھی۔ اس میں طلباء کی تعداد ۱۰۱ مقرر تھی۔ راجکماروں کے لئے ایک فوجی کالج بھی تھا۔ جس میں پانچ سولڑکے حربیات سیکھتے تھے۔ ان کے علاوہ بکثرت درس گاہیں تھیں۔ جن میں معاشیات، تیر اندازی، قانون، فنونِ لطیفہ اور دوسرے علوم وفنون سکھائے جاتے تھے۔ تعلیمی مرکز ہونے کے باعث ٹیکسلا رفتہ رفتہ ایک بین الاقوامی شہر بن گیا۔ اور آریان (دوسری صدی کا یونانی مورخ) نے سچ ہی کہا ہے کہ دریائے جہلم اور سندھ کے درمیان واقع ٹیکسلا دنیا کا سب سے بڑا شہر تھا"۔ ؎

ٹیکسلا اور یونانی تہذیب کے روابط کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ پانینی نے اپنی کتابوں میں یونانی زبان کے علاوہ "یونانی لپیم" یعنی یونانی رسم الخط کا بھی ذکر کیا ہے اور سنسکرت اور یونانی

زبان کے درمیان گرامر کے رشتوں سے بحث کی ہے۔

ہخامنشی عہد کے بعض تہذیبی ورثوں کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً وادیٔ سندھ کے باشندے اسی دور میں فنِ تحریر سے از سرِ نو روشناس ہوئے۔ ایران کی سرکاری زبان کا رسم الخط آرامی تھا۔ آرامیوں نے کسی زمانے میں دمشق، حمص، اور مغربی ایران میں اپنی چھوٹی ریاستیں قائم کر لی تھیں۔ یہ ریاستیں تو ختم ہوگئیں البتہ ان کا رسم الخط پورے مشرقِ قریب میں تجارتی اور سرکاری دستاویزوں میں بدستور استعمال ہوتا رہا۔ (آرامی تحریریں قلم اور سیاہی سے کھال یا پتوں پر لکھی جاتی تھیں۔) ہخامنشی فرماں رواؤں نے آرامی زبان کو اپنی سلطنت کی سرکاری زبان قرار دیا۔ اس طرح آرامی رسم الخط نے ٹیکسلا اور ملک کے دوسرے حصّوں میں بھی رواج پایا۔ ہماری سب زبانوں کے رسم الخطوں کی بنیاد یہی آرامی رسم الخط ہے۔

ہخامنشی نظامِ حکومت بھی ہندوستانی مہاراجوں کے لئے ایک اچھا نمونہ ثابت ہوا۔ ہخامنشی سلطنت میں طاقت کا سرچشمہ شہنشاہ کی ذات ہوتی تھی۔ وہی صوبائی گورنر اور صوبائی سپہ سالار مقرر کرتا تھا۔ یہ دونوں عہدیدار براہِ راست شہنشاہ کے رُوبرو جواب دہ ہوتے تھے۔ محصولوں کی وصولی کا بھی باقاعدہ عملہ تھا۔ ان تینوں شعبوں کی کارکردگی پر نظر رکھنے کے لئے مخبر اور جاسوس ہوتے تھے جو شہنشاہ کو صوبوں کے کوائف سے باخبر رکھتے تھے۔ مرکزیت کو مستحکم کرنے کے لئے پوری سلطنت میں سڑکوں کا جال بچھایا گیا تھا اور ہر دس پندرہ میل پر سرائیں بنائی گئی تھیں۔ جہاں ڈاک کے گھوڑے اور ہرکارے بدلے جاتے تھے۔ اس طرح پوری سلطنت ایک مضبوط وحدت بن گئی تھی۔

برِصغیر میں پہلی ملک گیر سلطنت چندر گپت موریہ نے قائم کی تھی۔ چندر گپت اور اس کا وزیر کوٹلیا دونوں ٹیکسیلا میں تعلیم پا چکے تھے۔ اور ہخامنشی طرزِ حکومت کے اسرار و رموز سے بخوبی واقف تھے۔ چنانچہ انہوں نے موریہ سلطنت کو بھی ایرانی خطوط پر ہی منظم کیا۔ کوٹلیا کی مشہور کتاب اَرتھ شاستر میں حکومت کرنے کے جو طریقے بتائے گئے ہیں وہ بیشتر ہخامنشی تجربوں ہی سے ماخوذ ہیں۔

ہخامنشی فرماں رواشاہی احکام اور کارناموں کو شاہراہوں کے قریب لاٹوں یا چٹانوں پر کندہ

کروادیے تھے۔ چنانچہ داریوش کے دو نہایت معلومات افزا فرمان کوہ بے ستوں اور طاقِ رستم کی چٹانوں پر اب تک محفوظ ہیں۔ عام لوگوں کو شاہی فیصلوں سے مطلع کرنے کا یہ طریقہ چندر گپت موریہ کے پوتے اشوک اعظم (۲۶۹-۲۳۲ ق م) نے بھی اختیار کیا۔ شہباز گڑھی، منشیرا، دہلی، الہ آباد اور قندھار میں اشوک کی لاٹیں اس کا واضح ثبوت ہیں۔ حتیٰ کہ داریوش اور اشوک کا پیرایۂ بیان بھی بہت کچھ ملتا جلتا ہے۔ البتہ اہورمزدا کے چہیتے شہنشاہ کے طرزِ تخاطب میں خود ستائی اور تکبر کا جو عنصر ملتا ہے بدھ مت کے منکسر مزاج شہنشاہ کے فرمان اس سے پاک ہیں۔

سکوں کا رواج بھی یہاں ہخامنشی دور ہی میں شروع ہوا۔ یہ سکے ٹھپے دار ہوتے تھے جن کو پانی قرش پان لکھتا ہے۔ قرش جو قدیم پہلوی زبان کا لفظ ہے مخصوص وزن ظاہر کرتا ہے۔ اس قسم کے ٹھپے دار سکے تندارا جاؤں نے اور پھر موریوں نے سارے ملک میں رائج کئے۔ ان سکوں کی سب سے بڑی ٹکسال ٹیکسلا ہی میں تھی۔

چوتھی صدی قبل مسیح میں ہخامنشی سلطنت اتنی کمزور ہوگئی کہ وادیٔ سندھ میں اس کا اقتدار برائے نام رہ گیا۔ دریائے کنار اور باجوڑ کی وادی میں اَسپاسی قوم آباد تھی۔ چنانچہ کنار ندی کا پرانا نام بھی اَسپالا ہے۔ یہ لوگ ایرانی نژاد تھے اور اسپ (گھوڑا) ان کے قبیلے کا ٹوٹم تھا۔ (مسلمان ہونے کے بعد اسپاسی یوسف زئی ہوگئے)؟ قریب قریب اسی نام کی ایک اور قوم — اَسوکا (گھوڑا) سوات میں رہتی تھی۔ یہ لوگ وادیٔ سندھ کے قدیم باشندے تھے یا وہ دوغلے آریہ جو مقامی باشندوں میں گھل مل گئے تھے کیونکہ مہا بھارت میں اسوکا قوم کے لوگوں کو بڑی حقارت سے جنگلی اور وحشی کہا گیا ہے۔ ان دونوں قوموں نے خراج دینا بند کر دیا۔ اسی طرح مغربی گندھارا میں پشکلاوتی اور مشرقی گندھارا میں ٹیکسلا کی خود مختار ریاستیں بن گئیں۔ جہلم اور راوی کے درمیان راجہ پورس کی حکومت تھی۔ ملتان اور اس کے جنوب مغرب میں کلی اور سیبی قوموں کے جمہوری "سنگھ" تھے۔ بالائی سندھ کی سب سے بڑی ریاست موسی کا نو تھی جس کا صدر مقام الور تھا اور جنوبی سندھ میں پٹالا تھا جہاں ایک وقت میں دو راجاؤں اور ایک مجلس بزرگان کا راج تھا۔

۳۲۷ قبل مسیح میں جب سکندر اعظم نے وادیٔ سندھ پر حملہ کیا تو یہاں کوئی ایسی

مرکزی طاقت نہ تھی جو غنیم کا راستہ روک سکتی۔ چھوٹی چھوٹی ریاستیں یا قومی جمعیتیں (سنگھ) تھیں جن کی معاشرتی اور تہذیبی سطح بھی یکساں نہ تھی۔ ایک طرف ٹیکسلا، پشکلاوتی اور جہلم کے ترقی یافتہ آریہ رجواڑے تھے تو دوسری طرف پرانے مقامی باشندوں کی وحدتیں تھیں جن کے رسوم و عقائد آریوں سے مختلف تھے۔ ان کے علاوہ وہ پس ماندہ آریہ قبیلے تھے جو ویدک دور سے آگے نہیں بڑھے تھے یا جنہوں نے مقامی باشندوں سے میل ملاپ کے سبب انہیں کا رہن سہن اختیار کرلیا تھا (یہ معاشرتی اور معاشی ناہمواری آج بھی ہمارا نہایت اہم مسئلہ ہے)۔ ان تفریقوں کے باوجود وادیٔ سندھ کے باشندوں نے سوات، جہلم، ملتان، پٹالا ہر جگہ سکندر کی فوجوں کا مقابلہ بڑی بہادری سے کیا۔ حتیٰ کہ ٹیکسلا کے پنڈتوں نے بھی سکندر کی اطاعت قبول نہیں کی حالانکہ راجہ امبی سکندر سے مل گیا تھا۔ چنانچہ پلوٹارک لکھتا ہے کہ ہندوستانی فلسفیوں نے سکندر کے ساتھ سمجھوتہ نہیں کیا بلکہ ان راجاؤں کو لعنت ملامت کرتے رہے جنہوں نے سکندر کا ساتھ دیا تھا اور آزاد قوموں کو دشمن کا مقابلہ کرنے پر اکساتے رہے۔ سکندر نے ان کو سولی پر چڑھوا دیا۔ یہاں فلسفیوں سے مراد پنڈت اور سادھو ہیں۔ پلوٹارک کے بقول سکندر نے ٹیکسلا میں آٹھ فلسفیوں کو بحث کے لئے بھی طلب کیا تھا۔ سکندر نے جب ایک سادھو سے پوچھا کہ تم نے سبّاس کو بغاوت پر آمادہ کرنے کے لئے کیا دلیلیں دی تھیں تو سادھو نے جواب دیا کہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مَردوں کی مانند جیو اور مَردوں کی مانند جان دو۔ اور دوسرے سادھو نے کہا تھا کہ زندگی موت سے زیادہ قوی ہے کیونکہ زندگی اَن گنت دُکھوں کا مداوا کرتی ہے۔"

سکندر ونداَمس نامی سادھو کی باتوں سے اتنا متاثر ہوا کہ اس کو اپنے ساتھ چلنے کو کہا۔ ونداَمس نے جواب دیا کہ "مجھے تم سے کچھ نہیں چاہئے کیونکہ مجھے کسی چیز کی خواہش نہیں ہے۔ مگر تم بتاؤ کہ تمہارے سپاہی جو اتنا لمبا سفر کرکے یہاں آئے ہیں تو آخر کیوں؟ ان کو مارے مارے پھرنے کے سوا کیا ملے گا۔ رہ گئے تم تو تم میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ مجھے چلنے پر مجبور کرسکو۔" سکندر نے ان سب سادھوؤں کو قتل کروا دیا۔ لیکن یہ ظلم و تشدد بھی لوگوں کے حوصلے پست نہ کرسکا۔ بلکہ سکندر کے پیٹھ موڑتے ہی ہر جگہ بغاوت کے شعلے بھڑکنے لگے۔ سوات میں لوگوں نے یونانی گورنر نِکانور کو قتل کر دیا۔ اور یونانی فوج کو مار بھگایا۔ ٹیکسلا میں یہی حشر گورنر فلپ کا

ہوا۔ چندر گپت موریہ نے جو سکندر سے ٹیکسلا میں مل چکا تھا اور سندھ میں پناہ لی تھی یہاں چھاپہ مار فوج تیار کی اور سندھ کے یونانی گورنر پائی تھان کو اتنا تنگ کیا کہ وہ بھی بھاگنے پر مجبور ہو گیا۔ پہلی چھاپہ مار فوج بنانے کا طرۂ امتیاز بھی وادیٔ سندھ کے باشندوں ہی کے سر ہے۔ یہ عوامی بغاوتیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ لوگوں میں اتنا شعور پیدا ہو چکا تھا کہ اب وہ کسی غیر ملکی طاقت کی اطاعت پر تیار نہیں تھے۔

وادیٔ سندھ کے باشندوں پر یوں تو سکندر کے حملے کا کوئی خاص تہذیبی اثر نہیں ہوا لیکن یونانی مورخین نے کھیوڑا کے راجہ سوفی تس کے جو حالات لکھے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ کم از کم ایک راجہ نے بچے کھچے یونانی ہنر مندوں کی موجودگی سے ضرور فائدہ اٹھایا۔ کھیوڑا (وسطی پنجاب) کے رسم و رواج بھی دوسروں سے مختلف تھے۔ مثلاً ایک مورخ لکھتا ہے کہ

"یہاں بچوں کی تربیت والدین کی مرضی سے نہیں ہوتی اور نہ بچوں پر ان کا حکم چلتا ہے بلکہ ان کی نگرانی سرکاری بید (ڈاکٹر) کرتے ہیں۔ اور اگر بچہ چلولا لنگڑا پیدا ہو تو اسے ہلاک کر دیتے ہیں۔ شادی بیاہ میں بھی یہ لوگ اونچ نیچ ذات کی پروا نہیں کرتے بلکہ انتخاب کا معیار صورت شکل اور تندرستی ہوتا ہے کیونکہ ان میں بچوں کی خوبصورتی پر بڑی توجہ دی جاتی ہے۔"[۱۵]

سوفی تس وادیٔ سندھ کا پہلا راجہ ہے جس نے یونانی طرز کے سکے بنوائے اور ڈھلوائے۔ سکے کے ایک طرف مرغ کی شکل بنی ہے اور دوسری طرف راجہ کی تصویر ہے۔ جس میں وہ یونانی طرز کی ٹوپی اوڑھے ہوئے ہے۔ یہ سکہ چاندی کا ہے۔

اس دور کی جس قوت نے یہاں کے باشندوں کے طرز فکر و احساس اور بود و ماند پر گہرا اثر ڈالا وہ بدھ مت کی تحریک تھی۔

بدھ مت کا بانی گوتم سدھارتھ کوروش اور داریوش کا ہم عصر تھا۔ وہ ساکیہ قوم کے سربراہ سدھوڈن کا اکلوتا بیٹا تھا۔ سدھوڈن کی راجدھانی کپل وستو بہار کی اتری سرحد پر واقع تھی۔ کپل وستو بہت چھوٹی سی ریاست تھی اور وہاں کے لوگ آریہ نہیں تھے۔ کہتے ہیں کہ گوتم بڑا احساس راجکمار تھا۔ اور لوگوں کے دکھ درد دیکھ کر اس کا دل بہت کڑھتا تھا۔ اسے راج محل کی زندگی اچھی

نہیں لگتی تھی۔ چنانچہ ایک رات وہ اپنی بیوی اور بچے کو سوتا چھوڑ کر محل سے باہر نکل گیا۔ اس وقت گوتم کی عمر ۲۹ سال تھی۔ پہلے اس نے رشی الارا کلاما کے پاس جا کر اُپ نشد ھ کا درس لیا۔ لیکن اُپ نشد ھ اسے شانتی نہ دے سکا۔ اب اس نے تپسیا شروع کی اور فاقوں سے جسم کو گھلاتا رہا کہ شاید روح کو سکون مل جائے لیکن سکون نہ ملا۔ تب اس نے سفر کی ٹھانی اور مارا مارا پھرنے لگا۔ بھوک لگتی تو بھیک مانگ کر پیٹ بھر لیتا۔ رات ہوتی تو کسی پیڑ کے نیچے سو جاتا۔ ایک دن گیا شہر کے قریب گاؤں کی ایک عورت شوجاتا نے اسے بھیک میں چاول کی کھیر دی۔ کھیر کھا کر گوتم پیپل کے ایک درخت کے نیچے گیان دھیان کرنے بیٹھ گیا۔ محویت کے اس عالم میں اسے پہلی بار معرفت حاصل ہوئی۔ وہ بدھ (عارف) بن گیا۔

گوتم بدھ کا پہلا وعظ بنارس کے قریب سارناتھ کے مقام پر ایک باغ میں ہوا۔ وہاں سے گوتم کپل وستو گیا جہاں اس کے باپ، بیوی اور بیٹے راہول نے اور پھر بہت سے درباریوں نے بدھ مت قبول کر لیا مگر اس کے ماننے والے زیادہ تر نیچ ذات کے لوگ تھے۔ وہ جہاں جاتا ڈوم، چنڈال، نائی، بڑھئی، ڈھیلئے جلاہے اور غریب کسان اس کے پیرو بن جاتے۔ وہ انھیں کے پاس رہتا اور انھیں کو اپنا چیلا بناتا۔ وہ اسی ۸۰ سال تک جیا اور کشی نگر کے مقام پر فوت ہوا۔

گوتم بدھ ویدک عقائد و رسوم کے سخت خلاف تھا۔ اس نے جس وقت اپنے نئے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو وادیٔ گنگ و جمن کی سماج کا چولا بڑی تیزی سے بدل رہا تھا۔ آریوں اور غیر آریوں کے جمہوری "سنگھ" ٹوٹ رہے تھے۔ کھیتی باڑی اور بیوپار کے فروغ پانے سے ذاتی ملکیت کا نظام مضبوط ہوتا جا رہا تھا۔ اور قبیلوں اور "سنگھوں" کی اجتماعی ملکیت کا سلسلہ کمزور ہونے لگا تھا۔ مگدھ راج جس کے پاس لوہے کی کانوں کی اجارہ داری تھی پھیلتا جا رہا تھا۔ چھوٹے چھوٹے رجواڑے اور جمہوریتیں مگدھ کی سلطنت میں ضم ہوتی جا رہی تھیں مگر ویدک دھرم اور برہمنیت جو گلہ بانوں کے فلسفۂ حیات کی پاسبان و ترجمان تھی ان بدلے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے قاصر تھی بلکہ معاشرے کی راہ میں رکاوٹ ڈال رہی تھی۔

اس معاشرتی اور فکری تضاد کو گوتم بدھ کے علاوہ کئی دوسرے سنتوں اور سادھوؤں نے بھی محسوس کر لیا تھا چنانچہ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں سماجی اصلاح کے جو نظریے پیش کیے گئے

ان کی تعداد ساٹھ سے بھی اوپر تھی۔ انھیں میں جین مت کا بانی مہاویر تھا۔ جو اہنسا اور جیون تیاگ کی تلقین کرتا تھا۔ اجیتا تھا جو کہتا تھا کہ دیوی دیوتاؤں کی پوجا فضول ہے اور ہون، قربانی اور ویدک رسموں کو ادا کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا کیونکہ انسان مٹی، پانی، ہوا اور حرارت سے مل کر بنا ہے۔ اور جب وہ مرجاتا ہے تو یہ عناصر اربع منتشر ہو جاتے ہیں۔ اور کشیاپ تھا جس کا دعویٰ تھا کہ انسانی اعمال کا پاپ پن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی قسم کے خیالات اجی ویکا، سانجیہ، پرسوا، اُڈکا، اتارا اور دوسرے بھگتوں کے تھے۔ ان میں قدر مشترک یہ تھی کہ سب کے سب وید، اس کے دیوی دیوتاؤں اور ویدک رسم کی صداقت سے انکار کرتے تھے۔ جنگ اور جانوروں کی قربانی کے سخت خلاف تھے اور اہنسا کا پرچار کرتے تھے۔ لیکن قبولِ عام کی سند فقط گوتم بدھ کو ملی۔

گوتم بدھ سنسار سے باہر کسی مافوق الفطرت قوت کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔ اس کے نزدیک نہ بھگوان اور برہما کا وجود تھا نہ دیوی دیوتاؤں کا۔ نہ آتما اور پرماتما۔ نہ پاپ اور پن۔ نہ بیکنٹھ اور نرک۔ سنسار میں بس ہر طرف دُکھ ہی دُکھ ہے (سروَم دکھم) اس دُکھ کا کارن یہ ہے کہ انسان ہوس کا غلام ہو گیا ہے۔ طاقت کی ہوس، مال و دولت کی ہوس، عیش و عشرت کی ہوس، جنسی لذتوں کی ہوس، غرض کہ طرح طرح کی ہوسیں ہیں۔ جنھوں نے اسے اپنے جال میں پھنسا لیا ہے۔ اسی وجہ سے وہ دُکھی رہتا ہے۔ دُکھ سے نجات پانے کی ایک ہی سبیل ہے اور وہ یہ کہ انسان ہوس پر قابو پالے۔ تب ہی کرم پھل اور آواگون کے پھندوں سے آزاد ہو سکتا ہے۔ مگر ہوس پر قابو تپ اور تپسیا سے نہیں پایا جاسکتا ہے۔ نہ بدن کو ہلکان کرنے سے اور نہ دنیا کو تیاگ دینے سے۔ ہوس کی تسکین سے بھی کام نہیں چلتا کیونکہ ایک ہوس پوری نہیں ہو پاتی کہ دوسری چٹکیاں لینے لگتی ہے۔ پس آدمی کو چاہئے کہ درمیانی راستہ اختیار کرے اور انتہاؤں سے بچے کہ سچائی کا راستہ بیچ کا راستہ ہے۔ اس راستے پر چلنے کی آٹھ شرطیں ہیں۔ مناسب خیالات، مناسب ارادے، مناسب کلام، مناسب کردار، مناسب کسب، مناسب جہد، مناسب حافظہ، اور مناسب دھیان۔ سچ بولنا، چوری نہ کرنا، دوسروں کے مال میں خیانت نہ کرنا، اور نہ دوسروں کی دولت پر قبضہ کرنا، پرائی بہو بیٹیوں پر للچائی نظریں نہ ڈالنا، اور نہ ان سے ناجائز رشتہ رکھنا اور جیو ہتیا (اہنسا) سے بچنا ان "مناسبات" کی عملی شکلیں ہیں۔

وید اور مہا بھارت کی روایت کشت و خون اور لوٹ مار کی روایت تھی۔ چنانچہ جنگ آریوں کا محبوب ترین مشغلہ تھا مگر لوگ اب آئے دن کی خانہ جنگیوں سے تنگ آ چکے تھے۔ کیونکہ اس سے زراعت اور کاروبار میں خلل پڑتا تھا۔ جنگی سرگرمیوں کا ایک اہم عنصر ہون تھا۔ جس پر برہمن بہت اصرار کرتے تھے۔ یہ ہون مہم کے آغاز پر اور فتحیاب ہونے کی صورت میں بڑے پیمانے پر منائے جاتے تھے۔ گلہ بانی کے دور میں چوپایوں کی قربانی میں چنداں مضائقہ نہ تھا۔ لیکن زرعی نظام میں تو مویشی ذریعہ پیداوار بن جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ پہلے مویشی پورے قبیلے کی مشترکہ ملکیت ہوتے تھے مگر اب ذاتی ملکیت کے دور میں مویشی ہر گھرانے کی نجی ملکیت تھے۔ ان کے مالک عام طور پر ویش ہوتے تھے البتہ کھتری راجاؤں اور ان کے پروہتوں کو اختیار تھا کہ ویشوں کے مویشی جب چاہیں قربانی کے لیے مفت اٹھوا منگوائیں۔ ویشوں میں بدھ مت اور جین مت کی مقبولیت کا بڑا سبب یہی تھا کہ نیا مذہب قبول کرنے کے بعد ان کو مویشیوں کی قربانی کے جھمیلوں سے نجات مل جاتی تھی۔

ویدک روایتوں میں مویشی قبیلے کی مشترکہ ملکیت سمجھے جاتے تھے۔ اور قبیلے کے باہر کی املاک پر قبضہ کرنے کی کوئی ممانعت نہ تھی۔ لہٰذا دونوں صورتوں میں چوری یا غاصبانہ قبضہ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ لیکن ذاتی ملکیت کے دور میں حقِ ملکیت کا تقاضا تھا کہ اخلاق کے ایسے اصول رائج کیے جائیں جن سے ذاتی ملکیت کا تحفظ ہو سکے۔ چنانچہ چوری اور غاصبانہ قبضہ دونوں کو سچائی کے راستے سے انحراف قرار دیا گیا۔ اسی طرح جنسی بے راہ روی کی مذمت بھی ذاتی ملکیت کے تقدس ہی کا ایک پہلو ہے۔ کیونکہ ویدک روایت کے مطابق ایک عورت کے کئی شوہر ہو سکتے تھے (دروپدی پانچوں پانڈو بھائیوں کی مشترکہ بیوی تھی اور جب سویتا کیتو کو ماں کا غیر مرد کے ساتھ سونا برا لگا تو اس کے باپ اُدالکا آرونی نے کہ اُپ نشد کا مشہور رشی اور ٹیکسلا کا پنڈت تھا بیٹے کو بتایا کہ دھرم اس کی اجازت دیتا ہے) اور جنسی تعلقات پر کوئی پابندی نہیں تھی مگر اب حالات بدل گئے تھے۔ اب ماں باپ اولاد اور املاک ایک وحدت بن گئے تھے۔ اس وحدت پر جنسی تعلقات کی بے راہ روی سے خلل پڑنے کا اندیشہ تھا۔ لہٰذا حکم ہوا کہ پرائی بہو بیٹیوں پر للچائی ہوئی نظر نہ ڈالو۔ یہ دوسری بات ہے کہ بدھ مت کی تعلیمات کے

باوجود نہ چوری چکاری بند ہوئی اور نہ جنسی بے راہ روی۔

ویدک دھرم بہت مہنگا سودا تھا۔ کیونکہ اس میں بچے کی پیدائش، شادی بیاہ، غمی اور موت، فصلوں کی بوائی اور کٹائی اور سفر و حضر سب کے لیے رسمیں مقرر تھیں۔ اور ہر موقع پر برہمنوں کی سیوا کرنی پڑتی تھی۔ اس کے برعکس بدھ مت میں جیب سے کچھ دینا نہیں پڑتا تھا۔ بدھ مت کے بھکشوؤں کو گھر بار، زمین، مویشی، سونا، چاندی، بیوپار سب کی ممانعت تھی۔ وہ بھیک پر گزر کرتے تھے۔ بھکشو ہونے کے لیے ذات پات کی بھی قید نہ تھی بلکہ ہر ذات کا آدمی بھکشو سنگھ میں شامل ہوسکتا تھا اور بھوجن کی بھیک وہ شودر سے بھی مانگ لیتا تھا اور برہمن سے بھی۔

برہمن اپنے اشلوک سنسکرت میں پڑھتے تھے حالانکہ یہ زبان اب اتنی پرانی ہو چکی تھی کہ اکثر پروہت بھی اشلوکوں کے معنی نہ سمجھتے تھے چہ جائے کہ عوام۔ پھر لطف یہ ہے کہ نیچ لوگوں کو وید کے اشلوک سننے تک کی اجازت نہ تھی۔ اس کے برعکس گوتم بدھ اور اس کے چیلے پالی زبان میں جو عوام کی زبان تھی پرچار کرتے تھے۔

بدھ مت کی مقبولیت کے اسباب و محرکات یہی تھے۔ ابتدا میں اس نئے مذہب کو نیچی ذات والوں اور ویشوں نے اختیار کیا۔ پھر سرحدی ریاستوں کے راجاؤں کی باری آئی اور جب اشوک نے بھی بدھ مت کا پیرو ہو کر اپنے مذہب کو موریا سلطنت کے سرکاری مذہب کا رتبہ دے دیا تو بدھ مت کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ وادی سندھ سے یہ مذہب افغانستان اور وسطی ایشیا میں داخل ہوا اور پھر چین کی راہ سے جاپان اور کوریا تک پہنچ گیا۔ اسی طرح لنکا، برما، تبت، سیام، نیپال، ملایا، تھائی لینڈ اور ویت نام کے لوگوں نے بھی بدھ مت کو بخوشی قبول کرلیا۔ اشوک کے بھیجے ہوئے بھکشو گاؤں گاؤں پھرتے اور اہنسا کا پرچار کرتے اور لوگوں کو جانوروں کی قربانی سے منع کرتے۔ رفتہ رفتہ ان بھکشوؤں کے لیے وہار اور اسٹوپا تعمیر ہونے لگے۔ اور یہ جگہیں تعلیم اور عبادت کا مرکز بن گئیں۔ ان میں سب سے بڑا مرکز ٹیکسلا تھا۔ ٹیکسلا کی پاٹھ شالائیں جو وید کے بھجنوں اور اُپ نشدھ کے اشلوکوں سے گونجتی تھیں بدھ مت کی درسگاہوں میں تبدیل ہوگئیں۔

وادیٔ سندھ میں بدھ مت کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ مشہور

چینی سیاح جب ساتویں صدی عیسوی میں یہاں آیا تو فقط سندھ میں کئی سو بدھ ''سنگھرا ان'' موجود تھے اور بھکشوؤں کی تعداد دس ہزار سے زائد تھی۔ حالانکہ اس وقت تک بدھ مت کو زوال ہو چکا تھا اور ہندو مذہب دوبارہ حاوی ہوتا جا رہا تھا۔ موئن جو دڑو، میر پور خاص، سیوان اور سدر نجوڑو میں بدھ اسٹو پاؤں کے آثار بتاتے ہیں کہ یہ سارا علاقہ کسی زمانے میں بدھ مت کے زیر اثر تھا۔ بدھ مت کی جاذبیت اس سے بھی پتہ چلتی ہے کہ موریا سلطنت کے زوال کے بعد جب باختر کے یونانی النسل بادشاہوں نے ٹیکسلا کو اپنا پایہ تخت بنایا تو انھوں نے بھی بدھ مت کو تسلیم کر لیا اور جب کشن قوم کے راجہ ہرش نے برصغیر میں اپنی سلطنت قائم کی (اس کا دارالسلطنت سیالکوٹ تھا) تو اس کو بھی بدھ مت قبول کرنا پڑا۔ آٹھویں صدی عیسوی میں جب محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا تو اس وقت بھی یہاں کی رعایا بدھ تھی البتہ راجہ ہندو تھا۔ بدھ مت کا جو اثر یہاں کی فنی تخلیقات پر پڑا اس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

## حوالہ جات


۱۔ اتھروید، منقول از کوسامبی
۲۔ بھگود گیتا، باب ۱۶
۳۔ اُپ نشد، چھٹا باب
۴۔ ہیروڈوٹس، ص ۴۳۹
۵۔ ایضاً۔ ص ۴۴۳
۶۔ بزبان انگریزی، دہلی، ۱۹۶۴ء
۷۔ ڈاکٹر دانی، مختصر تاریخ پاکستان، کراچی: ۱۹۶۷ء، ص ۸۹
۸۔ دیکھیے سر اولف کیرو، پٹھان، ص ص ۵۵۔۵۶
۹۔ کوئنٹس کرٹیس، منقول از ووڈ کاک، ص ۳۶

## چوتھا باب

# یونانی، ساکا اور کشن اثرات

وادیٔ سندھ کے باشندوں اور یونانیوں کے درمیان رابطے کا آغاز چھٹی صدی قبل مسیح میں ہوا۔ کہتے ہیں کہ داریوش نے سیاسی مصلحتوں کی بناء پر بعض یونانی قبیلوں کو سوات، دیر اور شمال مغرب کے دوسرے خطوں میں لاکر آباد کیا تھا۔ چنانچہ یونانیوں کی یہ بستیاں یہاں مدت تک قائم رہیں۔ وادیٔ سندھ کے باشندوں سے ان کے تعلقات ہمیشہ دوستانہ رہے۔ اس لیے قیاس کہتا ہے کہ مقامی باشندے نو واردوں کی زبان اور طور طریقوں سے بخوبی آگاہ ہوں گے۔ یوں بھی جب ہندوستانی سپاہی ایرانی لشکر کے ہمراہ ایتھنز کے حملے میں شریک ہوئے ہوں گے تو سوس سے ایتھنز تک ہزاروں میل کے سفر میں ان کو ہر جگہ یونانیوں ہی سے سابقہ پڑا ہوگا اور وطن واپس آکر انھوں نے یونانی تہذیب و معاشرت کی تفصیلات لوگوں سے بیان کی ہوں گی۔ خود گوتم بدھ کے اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ بہار میں رہنے کے باوجود وہ وادیٔ سندھ کی یونانی بستیوں سے واقف تھا۔ چنانچہ وہ ایک برہمن سے مخاطب ہوکر کہتا ہے کہ ”کیا تو نے نہیں سنا کہ یونا، کمبوج اور سرحدی علاقوں میں دو ہی ذاتیں ہوتی ہیں۔ ایک آریہ اور دوسری داسیو اور یہ کہ آریہ داسیو ہوسکتا ہے اور داسیو آریہ۔“ شاکیہ منی برہمن اس کو غالباً یہ بتانا چاہتا تھا کہ چاروں ذاتوں کی تقسیم کوئی مقدس اور آفاقی نظام نہیں ہے بلکہ ذاتیں دراصل پیشے ہیں۔ آدمی کا پیشہ بدل جائے تو اس کی ذات بھی بدل جاتی ہے۔

چھٹی صدی قبل مسیح کو تہذیب کی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہی وہ عہد تھا جب چین تا یونان لوہے کی تہذیب کانسے کی تہذیب پر پوری طرح غالب آئی اور اس ٹیکنیکی انقلاب کے باعث مہذب دنیا ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔ نئے نئے پیشوں اور صنعتوں نے

فروغ پایا۔ سکوں کا رواج بڑھا۔ تجارتی سرگرمیاں تیز ہوئیں اور دور دراز ملکوں کے درمیان رابطے قائم ہوئے۔ یہ رابطے اشیاء صَرف کے تبادلوں تک محدود نہ رہے بلکہ لوگوں کو ایک دوسرے کے افکار و عقائد اور طرزِ معاشرت سے واقف ہونے کے مواقع بھی ملنے لگے۔ البتہ اس ذہنی بیداری کے سبب زندگی کا روایتی آہنگ و سکون تہہ و بالا ہوگیا۔ یہ کائنات کیا ہے، وہ کیسے وجود میں آئی کائنات اور انسان کے درمیان اور انسان اور انسان کے درمیان کس قسم کا رشتہ ہے یا ہونا چاہئے، انسان کی اصل حقیقت کیا ہے اور اس کی مصیبتوں کا مداوا کیونکر ہوسکتا ہے۔ یہ اور اسی نوعیت کے بے شمار سوالات ہر جگہ اٹھنے لگے لیکن اب نہ دیوی دیوتاؤں کی طفل تسلیاں انسان کو مطمئن کرسکتی تھیں نہ صدیوں پرانے مذہبی رسوم و احکام پر کار بند ہونے سے یہ پریشانیاں دور ہوسکتی تھیں کیونکہ زندگی کی نئی حقیقتیں نئی تشریحوں کا تقاضہ کر رہی تھیں۔ چھٹی صدی میں سماجی اصلاح کی جو تحریکیں جگہ جگہ اُٹھیں اور جو نظریات پیش کیے گئے ان کے محرکات یہی تھے۔ چنانچہ چین میں کنفوشیش اور لاؤت زے کی تعلیمات، برِصغیر میں گوتم بدھ، مہاویر اور گھوشال کی تعلیمات، ایران میں زرتشت کی تعلیمات، ایشیائے کوچک میں طالیس، انکسی ماندر، ہراک لائیٹس، انکسا غورث، لی سی پس اور فیثا غورث کی تعلیمات انھیں عصری تقاضوں کو پورا کرنے اور انھیں سوالوں کا تشفی بخش جواب فراہم کرنے کی مختلف کوششیں تھیں۔ یہ سب مفکر ہم عصر تھے مگر ان کی یہ ہم عصری اتفاقیہ نہ تھی بلکہ یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس دور کے سبھی مہذب ملکوں کے سماجی مسائل یکساں نوعیت کے تھے۔ روحِ عصر ہر جگہ روایت پرستی کے خلاف بغاوت کر رہی تھی اور تحقیق و اجتہاد کی دعوت دے رہی تھی۔

ایشیائے کوچک اور ہندوستان کے فلسفیانہ خیالات میں مماثلت کا پایا جانا قدرتی ہے۔ کیونکہ ٹیکسلا اور ایشیائے کوچک ہخامنشی سلطنت کے دو بازو تھے۔ اور دونوں کے درمیان گہرے روابط تھے۔ یہ بتانا کہ کون کس کے خرمنِ فکر کا خوشہ چیں ہے نہایت مشکل ہے۔ البتہ قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ ابتدا میں خیالات کا بہاؤ ٹیکسلا سے یونان کی جانب تھا۔ مثلاً طالیس، فیثا غورث، دیمقراطیس اور افلاطون کے بارے میں خود یونانی مورخوں کا کہنا ہے کہ ان فلسفیوں نے وادیٔ سندھ کا سفر کیا تھا اور یہاں کے فلسفیوں سے ملے تھے۔ سفر کی یہ داستانیں فرضی سہی لیکن

ان سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ یونان کے علمی حلقوں میں ہندوستان کے فلسفیانہ خیالات کو بڑی قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا تھا۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حکمائے یونان کے بعض نظریے حکمائے ہند کے نظریات کے صدیوں بعد وجود میں آئے۔ یہی سبب ہے کہ جارج ووڈ کاک کو بھی کہ یونانیوں کا سخت ثنا خواں ہے یہ اعتراف کرنا پڑا ہے کہ "دیمقراطیس نے اپنا ایٹمی نظریۂ کائنات ہندوستانی فلسفیوں کے ایٹمی نظریوں سے ایک صدی بعد پیش کیا۔ لہٰذا اس امکان کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ اس نے یہ تصوّر ان ہندوستانیوں سے حاصل کیا جن سے وہ ایران میں ملا تھا"[۱]

فیثا غورث کے طرزِ زندگی اور تعلیمات پر ہندوستان کا رنگ اتنا گہرا ہے کہ لامحالہ یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ اس نے یہاں کے فلسفیوں سے بڑے پیمانے پر کسبِ فیض کیا تھا۔ مثلاً فیثا غورث نے کروٹن (اٹلی) کے مقام پر اپنے مریدوں کی ایک برادری قائم کی تھی جس کے ضابطے وہی تھے جو گوتم بدھ کی سنگت کے تھے۔ برادری کے افراد کو مال و دولت کی اجازت نہیں تھی اور نہ ان کی کوئی ذاتی ملکیت ہوتی تھی۔ اسی طرح ان کو جیو ہتیا کرنے اور گوشت کھانے کی بھی سخت ممانعت تھی۔ فیثا غورث آواگون کا بھی قائل تھا اور کہتا تھا کہ روح کبھی نہیں مرتی بلکہ نئے نئے قالب اختیار کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ایک دن وہ کسی سڑک سے گزر رہا تھا کہ ایک کتا بھونکنے لگا کتے کی آواز سن کو فیثا غورث رک گیا اور شاگردوں سے بولا کہ یہ آواز میرے فلاں دوست کی ہے جو کتے کے جون میں دوبارہ پیدا ہوا ہے۔ فیثا غورث کے نزدیک تمام جاندار چیزیں بار بار وجود میں آتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔ لہٰذا انسان کا فرض ہے کہ ان سے نیکی اور محبت کا سلوک کرے۔ فیثا غورث کائنات کی تشریح ہندسوں ہی سے کرتا ہے۔ یہ بھی اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ہندوستانی علوم سے بہت متاثر تھا۔

افلاطون نے اپنے مکالمات میں ہندوستانی فلسفے کی طرف بھولے سے بھی اشارہ نہیں کیا ہے۔ لیکن اس کی بعض تحریروں میں بھی ہندوستانی عقائد کی صاف جھلک ملتی ہے۔ مثلاً فیثا غورث کی مانند وہ بھی کرما (تقدیر) اور آواگون کا قائل ہے۔ چنانچہ ری پبلک کے آخری باب میں ارکو جسم سے معرّا روحیں نظر آتی ہیں اور تقدیر کی بیٹی لاکیکس ان روحوں کو نئے نئے جون

عطا کرتی ہے۔ آرفیئس فنس کا قالب اختیار کرتا ہے۔ تھرسائی ٹس کو بن مانس کا جون ملتا ہے اور اگیمم نان کو شاہین کا۔" اسی طرح بعض جانوروں کو انسان کا روپ ملا۔ اور بعضوں کو دوسرے جانوروں کا۔ بدکردار جانوروں کو جنگلی جانوروں کا روپ دیا گیا اور نیک جانوروں کو پالتو جانوروں کا۔" اس سے قطع نظر ری پبلک کا پورا ڈھانچہ ہندوستان کی ذات پات زدہ سماج کا چربہ ہے۔ چنانچہ افلاطون نے اپنی مثالی جمہوریت کے لیے جو تین طبقے تجویز کیے ہیں ان کی نوعیت برہمن، کھتری ہے اور ویش سے مختلف نہیں ہے۔

جب چندر گپت موریہ نے سکندر کے جانشین سلوکس کو دریائے سندھ کے کنارے شکست دی اور اس کی بیٹی کو بیاہ کر پاٹلی پتر لے گیا (۳۱۰ ق۔م) تو ہندوستانیوں اور یونانیوں کے تعلقات اور گہرے ہو گئے۔ (بعض مورخین کا خیال ہے کہ اشوک کا باپ بندوسار اسی یونانی شہزادی کے بطن سے تھا) اس زمانے میں یونانی وادیٔ سندھ کے علاوہ کاٹھیاواڑ میں بھی آباد تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جو سکندر کے ساتھ سندھ آئے تھے اور جب سندھ میں یونانی حکام کے خلاف بغاوت پھیلی تو کاٹھیاواڑ میں پناہ گزیں ہو گئے تھے۔ جوناگڑھ کو جو اصل میں یوناگڑھ تھا انھیں نے بسایا تھا۔ اشوک کے عہد میں شمال مغربی علاقوں کے بہت سے یونانیوں نے بدھ مذہب قبول کر لیا تھا۔ چنانچہ مشہور بھکشو دھرم راجیکا جس سے ٹیکسلا کا ایک استوپا منسوب ہے یونانی تھا۔ اشوک نے اسی کو یونانی نوآبادیوں میں تبلیغ کے لیے بھیجا تھا۔

اشوک کے بعد جب موریہ سلطنت پر زوال آیا تو باختر (شمالی افغانستان) کے یونانی نژاد بادشاہوں نے وادیٔ سندھ پر قبضہ کر لیا۔ ان کی راجدھانی پہلے ٹیکسلا اور پھر سیالکوٹ (سکالا) تھی۔ ان فرماں رواؤں نے باختر سے اپنا رشتہ توڑ لیا اور سلاطین مغلیہ کی طرح یہیں کے ہو رہے۔ یونانی بادشاہوں میں سب سے مشہور مناندر (۱۸۰۔۱۳۰ ق م) ہے جس کی سلطنت جنوب میں دریائے نربدا اور مشرق میں متھرا تک پھیلی ہوئی تھی۔ مناندر نے پٹنہ کو بھی تسخیر کیا تھا مگر وہاں سے واپس آ کر اشوک کی مانند جنگ وجدل سے تائب ہو گیا تھا اور بدھ مت اختیار کر لیا تھا۔ آخری عمر میں اس نے راج پاٹ سے بھی کنارہ کشی کر لی اور بھکشو بن گیا۔

مناندر بڑا روشن خیال اور وسیع مشرب فرماں روا تھا۔ چنانچہ اس کی سلطنت میں مذہب کی

پوری پوری آزادی تھی۔ بادشاہ کے دربار میں بدھ، جین اور ہندو پنڈتوں کے درمیان بحث مباحثے ہوتے رہتے تھے۔ بدھ مت کے سنتوں میں مناندر کا مرتبہ بہت اونچا ہے۔ اس کے گورو ناگاسین نے مناندر کے جو مکالمات اور اقوال "ملند اپنہا" کے نام سے مرتب کیے تھے۔ وہ لنکا، برما اور تھائی لینڈ میں آج تک گوتم بدھ کے اقوال کے بعد سب سے مقدس صحیفہ سمجھے جاتے ہیں۔

یونانیوں کے اقتدار کا سورج پہلی صدی قبل مسیح (۸۰ ق۔م) میں ہمیشہ کے لیے ڈوب گیا۔ اور وادی سندھ ایک بار پھر وسطی ایشیا سے آنے والی خانہ بدوش قوموں کی جولانگاہ بن گئی۔ یونانیوں نے قریب قریب سو سال تک یہاں حکومت کی تھی لیکن وہ صحیح معنی میں یونانی نہ تھے کیونکہ باختر کی سکونت کے دوران ہی میں ان پر ایرانی تہذیب کا رنگ چڑھ چکا تھا اور یونان سے ان کا تعلق برائے نام رہ گیا تھا۔ ٹیکسلا کے یونانی بادشاہوں نے تو یونان کی شکل بھی نہ دیکھی تھی۔ اور نہ وہ یونان کے فکری رجحانات سے آگاہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ٹیکسلا کے بھکشوؤں اور پنڈتوں کے خیالات پر یونانی دانش و حکمت کا اثر بہت کم ہے البتہ ہندوستانیوں نے یونانیوں سے وہ علوم ضرور سیکھے جن کا تعلق روزمرہ کی زندگی سے تھا۔ مثلاً جوتش۔ چنانچہ گرگی سمھیتا میں لکھا ہے کہ "یونانی نرے وحشی لوگ ہیں البتہ علم نجوم انھیں کی ایجاد ہے۔ لہٰذا ہمیں ان کا احترام رشیوں کی مانند کرنا چاہیے"۔[۲] حالانکہ یہ علم یونانیوں نے اہلِ بابل سے سیکھا تھا۔ جوتش کے علاوہ ہندوستانیوں کے یونانیوں سے جنتری، سات دن کا ہفتہ اور راس منڈل کے بارہ برج بنانے کا علم بھی حاصل کیا۔ اسی طرح سنگتراشی اور سکہ سازی کا ہنر بھی یونانیوں ہی کی دین ہے۔

کہتے ہیں کہ یہاں کے اربابِ دانش ہومر کی شاعری سے واقف تھے اور انھوں نے اس کی مشہور رزمیہ تصنیف ایلیڈ کا ترجمہ مقامی زبانوں میں کیا تھا البتہ یہ ترجمے اب ناپید ہیں۔ ٹیکسلا اور سیالکوٹ میں ناٹک منڈلیاں قائم تھیں جن میں یونانی ڈرامے کھیلے جاتے تھے۔ اسٹیج پر پردے کا رواج اسی دور کی یادگار ہے۔ سنسکرت میں پردے کا قدیم نام "یونیکا" اس حقیقت کا غماز ہے کہ سنسکرت ناٹک نے یونانیوں سے بہت کچھ سیکھا تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سنسکرت ناٹکوں میں راجاؤں کا محافظ دستہ ہمیشہ یونانی عورتوں پر مشتمل ہوتا تھا۔ ہمارے راجا اپنی رعایا سے غالباً اتنے خوفزدہ رہتے تھے کہ وہ مقامی سپاہیوں پر بھروسہ کرنے کے بجائے اپنی حفاظت کے لیے غیر ملکی

عورتوں کو ملازم رکھتے تھے۔ یہی حال سلاطین ترکی کا تھا جو بلقان کے دور دراز علاقوں سے کمسن لڑکوں کو غلام بنا کر لاتے اور جب لڑکے تربیت پا کر جوان ہو جاتے تو ان کو "جاں نثاروں" میں شامل کر لیتے تھے۔ یہی "جاں نثار" بعد میں سلطنت کے زوال کا سبب بنے۔

یونانی تسلط کے باعث یوں تو وادیٔ سندھ کے عام باشندوں کے رہن سہن میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سو سال کی طویل مدت میں ہزاروں یونانی سپاہیوں اور دوسرے وابستگانِ سلطنت نے مقامی گھرانوں میں شادیاں کی ہوں گی اور بابر اور ہمایوں کے ہمراہ آنے والے ترکوں اور ایرانیوں کی مانند مقامی باشندوں میں گھل مل گئے ہوں گے۔ چنانچہ پنجاب اور سرحد میں آج بھی آپ کو ایسے افراد جا بجا ملیں گے جن پر یونانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ وہی یونانیوں کے سے ترشے ہوئے نقوش، وہی نیلی نیلی آنکھیں، وہی سنہرے بال اور وہی شہابی رنگ۔ نہ جانے کتنی رگوں میں آج بھی یونانی خون دوڑ رہا ہے۔ قومیں فنا ہو جاتی ہیں لیکن ان کی تہذیب کے نقوش آنے والی نسلوں کے چہرے پر دمکتے رہتے ہیں۔

وادیٔ سندھ کی قومی تشکیل (یہاں قوم سے مراد ذات ہے مثلاً، جاٹ، گوجر، کاکڑ وغیرہ) اور تہذیبی تعمیر میں ساکاؤں، پارتھیوں اور کشنوں نے بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے۔ چنانچہ مقامی باشندوں کے رہن سہن، رسم و رواج اور لباس و خوراک پر توواردقوموں کی چھاپ بہت نمایاں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وادیٔ سندھ کی تہذیب کا مزاج وادیٔ گنگ وجمن کی برہمنی تہذیب سے رفتہ رفتہ مختلف ہوتا گیا۔ اور بالآخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ دھرم شاستر نے وادیٔ سندھ کو آریہ ورت سے ہی خارج کر دیا۔ سندھو دیس ملیچھوں اور پاپیوں کا دیس قرار پایا۔ حالانکہ وید میں اسی خطہ زمین کی ثنا و صفت میں زمین آسمان کے قلابے ملا دیے گئے تھے۔

پروفیسر بدھ پرکاش نے لسانی اور دستاویزی شہادتوں سے ثابت کیا ہے کہ ساکا قبیلے یہاں پہلے پہل آٹھویں نویں صدی قبل مسیح میں آئے تھے۔ وہ یوں تو آریوں ہی کی مشرقی شاخ سے تعلق رکھتے تھے مگر ان کی تہذیب ویدک آریوں سے الگ تھی۔ مثلاً ان میں نسب کا سلسلہ ماں کی طرف سے چلتا تھا۔ اور ان کی عورتیں ایک وقت میں کئی مردوں سے شادی کر سکتی تھیں۔ یہاں آباد ہونے کے بعد بھی انھوں نے نہ چھوت چھات اور ذات پات کی تمیز کو قبول کیا

اور نہ برہمنوں کی روحانی قیادت تسلیم کی۔ حتیٰ کہ ان کے راجا جو ٹھاکر (ٹھاکر) کہلاتے تھے (سرحد میں تو خی قبیلہ ابھی تک موجود ہے) مذہبی رسوم خود ادا کرتے تھے۔ ویدک آریوں کے برعکس یہ لوگ لسن پیاز (لسن چینی زبان کے لفظ ہوسوان سے مشتق ہے) کھاتے تھے اور بھیڑ بکری کے علاوہ سور، گائے، اونٹ اور گدھے کا گوشت بھی بلا تکلف استعمال کرتے تھے۔ شراب نوشی ان کا محبوب مشغلہ تھا۔ اور ان کی بعض مذہبی رسمیں ایسی تھیں جن میں عورتیں اور مرد یکجا ہو کر شراب پیتے تھے۔ ناچتے گاتے تھے اور جنسی صحبتوں سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ آریہ ورت کے اونچی ذات کے لوگ ساکاؤں کے اس طرز معاشرت کو بڑی حقارت سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ مہابھارت میں کوروؤں کا ہیرو ساکاؤں پر طنز کرتے ہوئے کہتا ہے کہ

"واہیکا دیس میں آدمی برہمن پیدا ہوتا ہے پھر چھتری بن جاتا ہے۔ ویش شودر ہو جاتا ہے اور پھر نائی اور نائی ترقی کر کے برہمن بن جاتا ہے اور پھر برہمن کے بعد داس۔"

کرن کے اس اعتراض سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وادیٔ سندھ میں برہمن، چھتری، ویش اور شودر آبائی ذاتیں نہیں تھیں کہ ان میں کوئی تبدیلی نہ ہو سکے بلکہ پیشے تھے جن کو انسان جب چاہتا بدل سکتا تھا۔

پروفیسر بدھ پرکاش کا دعویٰ ہے کہ مہابھارت دراصل ساکاؤں اور آریاؤں کے درمیان اقتدار کی جنگ کی داستان ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق پانڈو سگے بھائی نہ تھے، اور نہ کوروؤں سے ان کی کوئی قرابت تھی بلکہ یدھشٹر، ارجن، بھیم، نکل، سہدیو ساکا قبیلے تھے جنہوں نے کوروؤں اور پنچالوں کی جنگ میں پنچالوں کا ساتھ دیا تھا اور لڑائی جیتنے کے بعد ٹیکسلا میں راج کرنے لگے تھے۔ پروفیسر پرکاش کے دعوے کو اس تاریخی واقعے سے بھی تقویت ملتی ہے کہ کوروؤں کو ہرا کر پانڈو اندر پرستھ یا ہستنا پور کی گدی پر نہیں بیٹھے (حالانکہ کہانی کے مطابق یہ ان کا حق تھا) بلکہ ٹیکسلا واپس آ گئے۔

ساکاؤں نے وادیٔ سندھ میں نئے نئے میوے، پھل اور سبزیاں رائج کیں۔ مثلاً پھلوں میں پستہ، بادام، اخروٹ، انار، انجیر، تربوز، آڑو اور ناشپاتی اور سبزیوں میں لسن، پیاز، گاجر، دھنیا

اور زیرا، اور چنگ اور مازو۔ اسی طرح لباس میں کرتا اور شکھ تنا اور گھوڑوں کے ساز میں نعل ور کاب کا استعمال بھی مقامی باشندوں کو ساکاؤں ہی نے سکھایا۔

ساکاؤں کی دوسری یلغار پہلی صدی قبل مسیح میں ہوئی۔ یہ لوگ تین قبیلوں میں بٹے ہوئے تھے۔ داہا، ساکاراؤ کا اور مُستا گیتائی۔ داہا قبیلے کے لوگ پنجاب میں آج بھی موجود ہیں۔ ان تینوں قبیلوں کے مشترکہ سردار کا نام موگا تھا۔ چنانچہ اس کی نسل کے لوگ پنجاب میں اب بھی موگا کہلاتے ہیں۔ ساکاؤں نے یونانیوں کو شکست دے کر گندھارا پر قبضہ کرلیا اور رفتہ رفتہ ان کی سلطنت پنجاب سندھ سے متھرا تک پھیل گئی۔ (۹۰ ق م ۔۲۵ء) ساکاؤں نے یونانیوں کے طرز حکومت میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ بلکہ خود بھی یونانی تہذیب کے سانچے میں ڈھل گئے۔ سرکاری زبان بھی بدستور یونانی ہی رہی۔ ساکاؤں کی نمایاں خصوصیت ان کی مذہبی رواداری تھی۔ ان کا اپنا جھکاؤ گو بدھ مت کی طرف تھا اور وہ اس مذہب کی حوصلہ افزائی بھی کرتے تھے مگر دوسرے مذہبوں کے ساتھ بھی ان کا برتاؤ بڑی رواداری اور نرمی کا تھا۔

ساکاؤں کو ٹیکسلا میں راج کرتے ابھی مشکل سے سو سال گزرے تھے کہ پارتھیوں کا ریلا آیا اور ساکاؤں کے اقتدار کو بہالے گیا (۲۵ء)۔ پارتھی ایرانی نژاد اور نہایت مہذب لوگ تھے۔ چنانچہ گندھارا آرٹ کی ابتدا دراصل انہیں کے عہد میں ہوئی۔ پارتھیوں نے اس علاقے پر گو بہت تھوڑے عرصے تک (۵۳ سال) حکومت کی لیکن سرکپ (ٹیکسلا) کی کھدائی میں سونے کے زیور، چاندی اور کانسے کے برتن، گھریلو استعمال کی چیزیں، آلات و اوزار اور اسلحے جو پارتھین دور کی یادگار ہیں، فنی اعتبار سے نہایت اعلیٰ قسم کے ہیں اور تعداد میں بھی بہت زیادہ ہیں۔ البتہ ان کی تہذیب بھی یونانی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی۔ ان کا سب سے نامور بادشاہ وندا پھرنا تھا۔ اس نے ۴۵ء میں وفات پائی مگر اس کے جانشینوں میں اتنی صلاحیت نہ تھی کہ پارتھیوں کی وسیع سلطنت کے لنگر کو سنبھال سکیں۔ لہٰذا سلطنت کا شیرازہ بکھرنے لگا۔ تب کشن قوم نے سر اٹھایا اور پارتھیوں کو شکست دے کر وادیٔ سندھ پر قابض ہوگئی (۷۸ء)۔

کشن قوم چینی نژاد تھی لیکن ۱۷۰ ق۔م کے لگ بھگ نقل مکانی کر کے آمو اور سیر دریا کی وادیوں میں آباد ہوگئی تھی۔ کشنوں نے وہاں سے بڑھ کر پہلے باختر کو تسخیر کیا پھر دریائے

کابل کی وادی اور آخر کار گندھارا میں آدھمکے مگر انھوں نے ٹیکسلا کے بجائے پشاور کو راجدھانی بنایا تاکہ مغرب میں آمو دریا اور مشرق میں جمنا ندی کے علاقوں پر مساوی نظر رکھی جاسکے۔ کشنوں نے گندھارا اور وادی سندھ پر تقریباً دو سو سال تک حکومت کی۔ سلطنت کا مرکز چونکہ گندھارا کا علاقہ تھا۔ اس لیے گندھارا کو ترقی کے خوب مواقع ملے۔ گندھارا آرٹ اس مادّی اور تہذیبی ترقی کا زندہ ثبوت ہے۔

کشنوں کا سب سے مشہور فرماں روا کنشک (۱۰۰ء) علم و فن کا بڑا دلدادہ تھا۔ اس کے دربار میں گیانیوں، رشیوں اور گنیوں کا جمگھٹا لگا رہتا تھا۔ مشہور شاعر اشوگھوش اسی کا راج کوی تھا۔ جس کو وہ پٹنہ کی مہم سے اپنے ہمراہ لایا تھا۔ پارشوا و اسومترا، چارک، نگرجن، سنگھ راکشا اور ماتھرا جیسے عالم فاضل بھی کنشک کے دربار سے وابستہ تھے۔ کنشک بدھ مت کا زبردست حامی اور مبلغ تھا لیکن دوسرے مذاہب کے ساتھ بھی وہ بڑا منصفانہ سلوک کرتا تھا۔ شاید سیاسی مصلحتوں کا تقاضا یہی تھا کیونکہ اس کی سلطنت کے ایک حصے میں اگر زرتشتوں کا غلبہ تھا تو دوسرے حصے میں بدھوں کا۔ اور تیسرے حصے میں ہندوؤں کا۔ لہٰذا اس کے سکوں پر کہیں یونانی مذہب کی علامتیں نقش ہیں، کہیں زرتشتی مذہب کی اور کہیں ہندو مذہب کی۔ البتہ ریاست کا سرکاری مذہب بدھ تھا۔ اس لیے گوتم بدھ کی شبیہیں زیادہ سکوں پر ملتی ہیں۔ گوتم بدھ کی سب سے پرانی شبیہیں یہی ہیں۔

گندھارا آرٹ:

جس چیز کو آج کل گندھارا آرٹ کا نام دیا جاتا ہے وہ دراصل آرین، یونانی، ساکا، پارتھی اور کشن تہذیبوں کا نچوڑ ہے۔ گندھارا آرٹ کو ہماری تہذیب میں بہت اہم مقام حاصل ہے۔ اس لیے کہ عربوں کی آمد سے پیشتر کی تہذیب کا سب سے حسین مرقع گندھارا آرٹ ہی ہے۔ گندھارا آرٹ کا مرکز یوں تو ٹیکسلا تھا لیکن اس کی جڑیں پشاور، مردان، سوات، افغانستان حتیٰ کہ وسطی ایشیا تک پھیلی ہوئی تھیں۔ (میں نے سویت ترکمانیہ کے تاریخی شہر مرو کے مضافات میں سلطان سنجر کے مقبرے کے قریب ایک بودھ اسٹوپا کے آثار دیکھے ہیں۔ اُن دنوں اس کی کھدائی ہو رہی تھی)۔ ٹیکسلا، پشاور اور سیدو شریف کے عجائب گھر گندھارا آرٹ کے شاہکاروں

سے بھرے ہوئے ہیں۔

ٹیکسلا کی بستی جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں مہابھارت سے بھی قدیم ہے لیکن آبادی کے جو آثار اب تک دریافت ہوئے ہیں وہ ہخامنشی اور موریہ دور سے پرانے نہیں ہیں۔ موریوں کے عہد تک جس بستی کو ٹیکسلا کہتے تھے اس کے کھنڈر عجائب گھر اور ریلوے اسٹیشن کے درمیانی رقبے میں بھیر کے مقام پر ملے ہیں۔ بھیر کی کھدائی میں موئن جو دڑو، ہڑپہ کی مانند عمارتوں کے کھنڈر تو نہیں ملے البتہ سب سے نچلی تہہ میں نیو کے نشانوں سے پتہ چلتا ہے کہ بعض مکانات خوش حال لوگوں کے تھے اور بعض غریبوں کے اور دونوں طبقے الگ الگ حصوں میں رہتے تھے۔ البتہ ہر گھر میں پچیس تیس فیٹ گہرا ایک چہبچہ ہوتا تھا جس میں غلاظت پھینک دی جاتی تھی۔ یہ ایسی خصوصیت ہے جو ٹیکسلا کی بعد کی بستیوں میں نہیں ملتی اور نہ موئن جو دڑو، ہڑپہ یا مصر و عراق کے قدیم شہروں میں دیکھنے میں آتی ہے۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ شہر میں بھنگیوں یا اچھوتوں کا کوئی طبقہ نہ تھا جس سے غلاظت کی صفائی کا کام لیا جاتا۔ البتہ شہر میں کنواں ایک بھی نہ تھا بلکہ لوگ قریب کے نالوں سے پانی بھر لاتے تھے۔ بستی میں ایک بہت بڑا کمرہ (ہال) تھا جس کی چھت ستونوں پر کھڑی تھی۔ اس جگہ سے مٹی کی بہت سی اُبھرواں مورتیاں ملی ہیں۔ ہر اُبھرواں تختی پر ایک عورت اور مرد ہاتھ میں ہاتھ دیے کھڑے ہیں۔ شاید یہ ہندوؤں کی عبادت گاہ رہی ہو۔ اگر یہ قیاس درست ہے تو پھر تاریخ میں ہندوؤں کا سب سے پرانا مندر یہی قرار پائے گا۔

دوسری اور تیسری تہیں سکندر اور موریہ عہد کی ہیں۔ اس وقت تک لوہے کا استعمال بہت عام ہو چکا تھا۔ چنانچہ گھریلو استعمال کے برتن۔ کھیتی باڑی کے آلات و اوزار اور اسلحے سب لوہے کے بنے ملے ہیں۔ ان کے علاوہ چڑھاوے کی بکثرت ایسی تختیاں نکلی ہیں جن میں عورت مرد ساتھ کھڑے ہیں۔ باختر سے تجارت کے آثار بھی ملے ہیں۔ چوتھی یعنی سب سے بالائی سطح پر چاندی کے ۱۶۶ ٹھپہ دار سکے اور یونانی طلائی سکے، چاندی سونے کے زیور، ایک یونانی بادیہ اور سکندر اعظم کے سر کی مورت ملی ہے۔

ٹیکسلا کی دوسری بستی سرکپ کہلاتی ہے۔ اس کو دوسری صدی قبل مسیح میں یونانیوں نے آباد کیا تھا۔ یہ شہر تقریباً تین صدی تک یونانیوں، ساکاؤں، پارتھیوں، اور ابتدائی کشنوں کی

راجدھانی رہا تھا۔ سرکپ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ سیالکوٹ کے راجہ سالی وان کا بیٹا رسالو ایک دن شہر کے باہر ہوا خوری کر رہا تھا۔ ٹہلتے ٹہلتے وہ ایک جھونپڑی کے سامنے سے گزرا تو کیا دیکھتا ہے کہ ایک بڑھیا چولہے کے پاس بیٹھی گاہ ہنستی گاتی ہے اور گاہ رونے لگتی ہے۔ رسالو کو بڑھیا کی اس حرکت پر بڑی حیرت ہوئی اور وہ بڑھیا کے پاس جا کر پوچھنے لگا کہ مائی کیا بات ہے جو تو کبھی گاتی اور ہنستی ہے اور کبھی رونے لگتی ہے۔ بڑھیا نے کہا کہ یہاں آدم خور راکششوں کا ایک گھرانا رہتا ہے۔ وہ سات بھائی بہن ہیں۔ بھائیوں کے نام سرکپ، سرسکھ اور اُمبہ ہیں اور بہنوں کے نام کاپی، کالپی، منڈا اور منڈہیی ہیں۔ ہم کو ہر سال ایک جان ان کو بھینٹ دینا پڑتی ہے۔ میں ہنستی اور گاتی اس لیے ہوں کہ آج میرے بیٹے کا بیاہ ہے اور روتی اس لیے ہوں کہ کل راکشش اسے کھا جائیں گے۔ رسالو نے بڑھیا کو دلاسا دیا اور جب دوسرے دن راکشش اس کے بیٹے کو کھانے آئے تو رسالو نے ان کو قتل کر دیا۔

عجیب بات ہے کہ یونانیوں نے وادیٔ سندھ میں دوڈھائی سو برس تک حکومت کی لیکن ان کے عہد کی ایک تحریر بھی اب تک دریافت نہیں ہوئی ہے۔ بھیر اور سرکپ کی کھدائی سے سینکڑوں یونانی سکے، زیورات، آلات و اوزار، عمارتوں کے کھنڈر سب کچھ برآمد ہوا لیکن کوئی نوشتہ آج تک نہ ملا اور نہ آئندہ ملنے کی امید ہے۔ انھوں نے سرکپ کا نیا شہر یونانی شہروں کے نمونے پر بنایا تھا۔ لیکن بھیر کی مانند کنواں اس شہر میں بھی نہ تھا۔ ساکاؤں کے عہد کی عمارتوں میں ایک تو شاہی محل قابلِ ذکر ہے اور دوسرے دومنہ والے شاہین کی عبادت گاہ۔ برِصغیر میں شاہی محل کے سب سے پرانے آثار سرکپ ہی کے ہیں۔ البتہ محل کی دیواریں بالکل سپاٹ ہیں۔ ان پر کوئی نقش ونگار نہیں ہے۔ اور وہ ساخت میں عراق کے اشوری محلوں سے مشابہ ہیں۔

دومُنھا شاہین یوں تو بابل، ایشیائے کوچک اور اسپارٹا میں بھی شاہی اقتدار کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں یہ علامت ساکاؤں سے مخصوص ہوگئی۔ چنانچہ انقلابِ روس سے پہلے تک زار روس کا شاہی نشان رہی در جرمنی میں یہ علامت دوسری جنگ عظیم تک رائج رہی۔ سرکپ کی کھدائی میں ایک سونار کے گھر سے سکے ڈھالنے کے مٹی کے ۲۸ سانچے ملے ہیں۔ ان میں آٹھ صحیح سالم اور بیس ٹوٹے ہوئے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ جعلی سکے اس

زمانے میں بھی ڈھالے جاتے تھے۔ آٹھ سالم سانچوں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے کہ جعل ساز سونار قانون کی گرفت میں کبھی نہیں آیا۔ سرکپ میں سنگ مرمر کا ایک ستون ملا ہے جس میں آرامی زبان میں لکھا ہوا ہے کہ یہ ستون ٹیکسلا کے صوبے دار اور پاٹلی پتر کے ولی عہد اشوک کے زمانے میں سرکاری افسر رامووت کے اعزاز میں نصب کیا جا رہا ہے (سرکپ اس زمانے میں غالباً بھیر کی مضافاتی بستی تھا۔) اس آرامی نوشتے سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے کہ خروشتی رسم الخط آرامی ہی سے ماخوذ ہے۔

سرکپ اور اس کے مضافات کی کھدائی میں سونے چاندی کے نہایت خوبصورت زیور اور سنگار کے سامان ملے ہیں۔ ان کے علاوہ بڑھئیوں، لوہاروں، سناروں اور جراحوں کے اوزار، پتھر کے اوزان، کھیتی باڑی اور باغبانی کے آلات، بچوں کے کھلونے، اسلحے، مورتیاں اور اُبھرواں چونہ کاری کی شبیہیں، گنڈے تعویز اور مالائیں، مہریں، سانچے اور دھات کے ٹھپے بڑی تعداد میں برآمد ہوئے ہیں۔ ان چیزوں کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ سونے چاندی کے زیور اور ظروف تو یونانی طرز کے ہیں البتہ لوہے، پتھر اور مٹی کے سامانوں کی طرز خالص مقامی ہے۔ اس تفریق سے پتہ چلتا ہے کہ یونانیوں اور ساکاؤں کے عہد میں ملک کے بالائی طبقے پر تو یونانی تہذیب کی چھاپ تھی لیکن عام ہنرمند بدستور پرانی ڈگر پر چلتے رہتے تھے۔

سرکپ سے ملی ہوئی جانڈیال کے مقام پر یونانی عہد کی ایک یادگار عمارت ایسی ہے جس کی نظیر پورے برِصغیر میں نہیں ملتی۔ یہ ایک عبادت گاہ ہے جو یونان کے خالص کلاسیکی انداز میں بنائی گئی تھی اور ایتھنز کی مشہور عبادت گاہ — پارتھینان — کا ہُو بہو چربہ ہے۔ اس جگہ سے بدھ سے متعلق کوئی شے برآمد نہیں ہوئی ہے۔ البتہ عمارت میں ایک مینار ضرور تھا اس سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ یونانیوں نے جو باختر سے آئے تھے اپنی زرتشتی رعایا کی تالیفِ قلب کی خاطر یہ آتشکدہ معہ مینارِ خاموش تعمیر کیا تھا۔

اشوک اعظم سے کنشک تک وادی سندھ کی تہذیب نے بدھ مت کے سائے میں فروغ پایا تھا چنانچہ اس دور کی فنی تخلیقات کی محرک بھی وہ گہری عقیدت تھی جو ہر طبقے کے لوگوں کو گوتم بدھ کی ذات اور تعلیمات سے تھی۔ گوتم بدھ کے زمانے میں تو بدھ مذہب کا اثر مظلوم اور

مفلس طبقوں تک محدود رہا۔ بھکشو بھی عوام کی سی سادہ زندگی گزارتے تھے۔ ان کا نہ گھر بار ہوتا تھا نہ کوئی اثاثہ۔ وہ گاؤں گاؤں تبلیغ کرتے پھرتے، بھیک سے پیٹ بھرتے اور رات ہوتی تو کسی باغ میں درخت کے نیچے سو رہتے۔ لیکن دھیرے دھیرے جب بدھ مت کی رسائی راج درباروں تک ہونے لگی اور بالآخر اشوک نے بھی اسے قبول کرلیا تو بدھ مت میں امیری کی شان جھلکنے لگی۔ اشوک نے اپنی سلطنت میں آٹھ مقامات پر اسٹوپا بنوائے اور ہر اسٹوپا میں گوتم بدھ کے تھوڑے تھوڑے تبرکات محفوظ کر دیے۔ ٹیکسیلا کا اسٹوپا (دھرم راجیکا) ان میں سب سے بڑا تھا۔ شاہی اسٹوپاؤں کی دیکھ بھال کے لیے بھکشو مقرر ہوئے۔ ان کے رہنے کے لیے وہار بنائے گئے اور آس پاس کی زمین ان کے مصارف کے لیے وقف کر دی گئی۔ تب یاتریوں کی آمدورفت شروع ہوئی۔ ساکیہ منی کی پیدائش سے نروان تک کی سچی جھوٹی داستانیں لکھی جانے لگیں۔ طرح طرح کی رسموں نے رواج پایا۔ بھکشوؤں نے جاترا کے ضابطے اور رسموں کی ادائگی کے قاعدے وضع کیے۔ اب وہ جاتریوں کی پرارتھنا مہاتما بدھ کے حضور میں پہنچانے کا واحد وسیلہ تھے۔ گوتم اور اس کے چیلوں کی مورتیاں بننے لگیں۔ منت کے چڑھاوؤں اور نذرانوں کے انبار لگنے لگے۔ اور جس طرح آج کل زیارت گاہوں کے اردگرد مناسک و رسوم سے متعلق اشیاء کی دکانیں لگتی ہیں اسی طرح اسٹوپاؤں کے چاروں طرف صنم تراشوں، زرگروں، کمھاروں، ساہوکاروں، گنڈے، تعویز، مالا اور پھول بیچنے والوں کے بھی بازار کھل گئے۔

وہار ابتدا میں کھلے کھلے حجرے ہوتے تھے لیکن جب دولت کی ریل پیل ہوئی تو حجروں میں دروازے لگے اور وہاروں کے گرد دیواریں کھنچ گئیں لطف یہ ہے کہ بھکشو جن پر ذاتی ملکیت حرام تھی دولت کی ذخیرہ اندوزی کرنے لگے۔ عقیدت مند تو ان کی چوریاں نہ پکڑ سکے۔ البتہ آثار قدیمہ کے ماہروں نے ان کا راز افشا کر دیا۔ چنانچہ دھرم راجیکا کے وہاروں میں ایک حجرے کے نیچے سے ۳۵۵ سکے اور دوسرے حجرے کے نیچے سے ۳۰۵ سکے زمین میں چھپے ہوئے ملے ہیں بھکشوؤں کی آرام طلبی رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ وہاروں میں ان کے لیے آرام گاہیں، عبادت کے کمرے، باورچی خانے اور غسل خانے، غرض یہ کہ آسائش کی تمام ضرورتیں فراہم کر دی

گئیں۔ وہ جو دکھی انسانیت کو خواہشوں کے مایا جال سے آزاد کروانے نکلے تھے خود مایا جال میں پھنس گئے۔ بھکشو مہنت بن گئے۔

گندھارا آرٹ کو تاریخی اعتبار سے تین ادوار میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلا دور جس کی خصوصیت یونانی آرٹ کی نقالی ہے پہلی صدی عیسوی کے آغاز تک جاری رہا۔ البتہ پارتھیوں کے برسر اقتدار آنے کے بعد گندھارا آرٹ میں مقامی کردار اُبھرنے لگا یونانی آرٹ میں بدھ مت کے عقائد و احساسات سے ہم آہنگ کرنے کی کوششیں شروع ہوئیں۔ مئے کے پیالوں کی جگہ کنول کے پھول تراشے جانے لگے۔ یونانی دیوتاؤں کی جگہ گوتم بدھ کی مورتیاں بننے لگیں اور ابھی پہلی صدی ختم بھی نہیں ہوئی تھی کہ گندھارا کے فن کاروں نے یونانیوں کے سکھائے ہوئے فن کو مقامی مزاج اور ضرورتوں کے تابع کر لیا۔ ان کی تخلیقات میں مقامی روح کی تڑپ آ گئی۔ گندھارا کا یہ پہلا خود مختار دبستانِ فن ساسانیوں کے حملے (۲۳۰ء) تک برقرار رہا۔

اس دَور کے فن کار مجسّموں اور گُل کاریوں کے لیے پتھر استعمال کرتے تھے۔ (اُبھرواں چونہ کاری کا ابھی رواج نہیں ہوا تھا۔) چنانچہ گندھارا، سرحد، سوات، اور افغانستان میں پتھر کے مجسّمے اس کثرت سے برآمد ہوئے ہیں اور ہو رہے ہیں کہ یوں محسوس ہوتا ہے گویا ان علاقوں میں صنم تراشی کی فیکٹریاں کھلی ہوئی تھیں یا قوم کو گوتم بدھ کی پوجا کرنے کے سوا کوئی کام ہی نہ تھا۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ مجسّموں میں عموماً گوتم بدھ کی زندگی کے واقعات کی منظر کشی کی جاتی تھی۔ مثلاً پتھر کی ایک سِل پر گوتم بدھ کی کپل وستو سے اپنے خادم کے ہمراہ روانگی کا منظر اُبھارا گیا ہے۔ دوسرے منظر میں گوتم بدھ کا گھوڑا کن تھیکا آقا سے رخصت ہوتے وقت جھک کر ان کے قدم چوم رہا ہے اور بدھ کے تین چیلے دائیں بائیں کھڑے ہیں۔ اس قسم کی منظر تراشی دوسرے دَور میں نہیں ملتی۔

پہلے دبستان کا تاریخی اعتبار سے ایک نہایت بیش قیمت نوشتہ کالوان اسٹوپا سے برآمد ہوا ہے۔ یہ نوشتہ تانبے کی تختی پر خروشتی رسم الخط میں کندہ ہے۔ اس نوشتے میں ایک عورت چندرابھی نے گوتم بدھ سے اپنی عقیدت کا اظہار ان لفظوں میں کیا ہے:

''سن ۱۳۴ اَجاسا (۷۶ء) میں ساون کی ۲۳ ویں تاریخ کو چندرابھی پجارن

(اپاسکا) جو دھرما گھر دار (گرہ پتی) کی بیٹی اور بھدر پال کی بیوی ہے چدسیلا کے استوپا میں یہ تبرکات رکھتی ہے۔ اس ثواب میں اس کا بھائی نندی وردھن گرہاپتی، بیٹے ساما اور سچیتا اور بیٹی دھرما بھی شامل ہیں اور اس کی بہوئیں راجا اور اندرا اور ساما کا بیٹا جیونندن اور اس کا گرو بھی۔ سرواستی وادس کی منظوری سے۔ دیہات شہر کے اعزاز میں۔ سب جیوؤں کے اعزاز میں۔ نروان حاصل کرنے کی خاطر"۔

اس تختی سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ چندرا بھی پجارن کہاں کی رہنے والی تھی۔ البتہ ۷۸ء کے ایک تحریطے میں جو دھرم راجیکا کے استوپا سے نکلا ہے سکونت کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے۔ مخروطہ چاندی کے پتر پر خروشتی میں کندہ ہے۔ اور ایک طلائی صندوقچی میں ہڈی کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کے ساتھ رکھا ہوا ملا تھا۔ ہڈی کے یہ ٹکڑے شاید گوتم بدھ کے تبرکات تھے۔

"سن ۱۳۶ آجاسا۔ اساڑھ کی پندرہویں تاریخ کو بھگوت بدھا کی یہ نشانیاں اُرسا کانے چڑھائیں جو اِمتاوھیرا کے خاندان کا چراغ ہے۔ اور داہیکا (بلخی) اور باختری ہے اور قصبہ نواچا کا باشندہ۔ اس نے بھگوت کا یہ مقدس تبرک اپنی بودھی ستوا عبادت گاہ میں دھرم راجیکا کے استوپا میں جو ٹکشاشیلا میں واقع ہے محفوظ کیا۔ راجہ، راجاؤں کے راجا، آکاش پتر، کشن کی صحت کے لیے۔ تمام بودھوں کے اعزاز میں، فرداً فرداً ہر بدھ کے اعزاز میں، ارہاتوں کے اعزاز میں تمام ذی حس اشیاء کے اعزاز میں، اپنے والدین کے اعزاز میں، اپنے دوستوں، مشیروں، عزیزوں اور خونی رشتہ داروں کے اعزاز میں۔ اپنی صحت کی بقاء کے لیے تیرا اسچا اور فیاضانہ نروان کی راہ دکھلائے"۔

گوتم بدھ کہتا تھا کہ اگر نروان چاہتے ہو تو دُکھ کے اسباب معلوم کرو اور ان کو دور کرنے کے لیے اپنے فکر و عمل کو سچائی کے آٹھ ارکان کے تابع کرو۔ کیونکہ کوئی آسمانی طاقت نروان حاصل کرنے میں تمہاری مدد نہیں کر سکتی۔ لیکن بھکشوؤں نے گوتم بدھ کو بھی دیوتا بنا دیا۔ اور نروان سونے چاندی کے چڑھاوؤں سے خریدا جانے لگا۔

ان نوشتوں کا ایک دلچسپ پہلو خروشتی رسم الخط میں ہندسوں کے لکھنے کا انداز ہے۔ مثلاً

ایک سو چونتیس لکھنا ہوتا تھا تو پہلے ۱۰۰ لکھتے تھے اس کے آگے ۲۰ اس کے آگے ۱۰ پھر ۴۔ ۲۳ لکھنا ہوتا تھا تو اسی طرح پہلے ۲۰ لکھتے اور پھر تین بار ایک۔

گندھارا آرٹ کو کشنوں کے زمانے میں بہت ترقی ہوئی۔ ملک میں جگہ جگہ اسٹوپا اور وہار قائم ہو گئے۔ چنانچہ پشاور کا مشہور اسٹوپا کشنوں ہی نے بنوایا تھا۔ اور موئن جو دڑو میں بھی اتفاق سے سب سے اونچا کھنڈر اسٹوپا ہی کا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ دوسری صدی عیسوی میں موئن جو دڑو کے آس پاس بدھوں کی بستیاں ضرور موجود تھیں۔ میر پور خاص (کہو جودڑو)، مورو، دیپر، ٹھنگرو، سدرن جودڑو، اور جھرک میں بھی اسٹوپوں کے آثار ملے ہیں۔ ان میں میر پور خاص کا اسٹوپا سب سے بڑا تھا۔ اور مسٹر کزنس کا قیاس ہے کہ اس اسٹوپا کو اشوک نے بنوایا تھا البتہ بعد میں اس میں اضافے ہوتے رہے۔ سندھی اسٹوپاؤں کی مورتیاں اُبھرواں شبیہیں اور گل کاریاں سب پکی ہوئی مٹی کی ہیں۔ دیواروں میں جو اینٹیں چنی ہیں ان میں طرح طرح کے نہایت حسین نقش و نگار ابھارے گئے ہیں۔ گوتم بدھ کی مورتیاں رنگین ہیں۔ لباس کیسری، چہرہ سنہرا، آنکھیں اور بال سیاہ، آنکھوں کے بیچ میں حلقے کا نشان (اُرنا) جو بودھی کی علامت تھا۔

گندھارا کا دوسرا دبستانِ فن چوتھی اور پانچویں صدی پر محیط ہے۔ تب وحشی ہنوں کی آتش فشاں آندھی آئی اور گندھارا کا علاقہ جلتی ہوئی چتا بن گیا۔ ہنوں نے شہروں اور بستیوں کو مسمار کر دیا۔ اسٹوپاؤں اور وہاروں میں آگ لگا دی۔ ہزاروں لاکھوں بے گناہ جان سے مارے گئے۔ اور گندھارا کا فن ایسا مٹا کہ پھر کبھی زندہ نہ ہو سکا۔

اس دور کی یادگار وہ اسٹوپا اور وہار ہیں جو ٹیکسلا کے نواح میں چاروں طرف پھیلے ہوئے ہیں۔ دوسرے دبستان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ فن کاروں نے سنگ تراشی ترک کر دی اور مٹی اور چونے کی اُبھرواں مورتیاں اور نقش و نگار بنانے لگے۔ چونے کی مُورتیاں اور پھلکاریاں عمارت کی بیرونی سمت پر اُبھاری جاتی تھیں جہاں ان کے بارش سے خراب ہونے کا خطرہ تھا۔ البتہ بھیتری حصہ میں کچی مٹی استعمال ہوتی تھی۔ چنانچہ گندھارا آرٹ کا سب سے حسین شاہکار گوتم بدھ کی مٹی کی وہ مورت ہے جو کالوان اسٹوپا میں دستیاب ہوئی ہے۔ اس منظر میں گوتم اُبھے مدرا میں آلتی پالتی مارے بیٹھے ہیں۔ دو چیلے ان کے دائیں طرف اور تین بائیں طرف کھڑے

ہیں۔ چار مورتیاں تو خالص کچی مٹی کی ہیں لیکن گوتم بدھ کی مورتی کا سر پکی مٹی کا اور دھڑ کچی مٹی کا ہے۔ ہنوں نے اسٹوپا کو آگ لگائی تو سب مورتیاں پک گئیں اور تباہی سے بچ گئیں۔ جو وقار اور سکون، نرمی اور شفقت گوتم بدھ کی اس مورتی کی چہرے پر جھلکتی ہے وہ کسی اور مجسمے میں نظر نہیں آتی۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس دور میں فن کاروں نے گوتم بدھ کی زندگی کے واقعات کی منظر کشی ترک کر دی اور فقط گوتم بدھ کی شبیہیں بنانے لگے۔ کسی منظر میں ارادت مند گوتم کو عقیدت کا خراج پیش کرتے دکھائے گئے ہیں۔ کسی منظر میں گوتم پر پھولوں کی بارش ہو رہی ہے۔ اور کسی میں گوتم بدھ دھیان میں بیٹھے ہیں اور جانور گھاس چر رہے ہیں۔

ہنوں نے وادیٔ سندھ اور وسطی ہندوستان پر تقریباً دو سو برس تک حکومت کی (ہنوں کو ہپتالی بھی کہتے ہیں۔ مسلمان ہونے کے بعد یہی ہپتالی ابدالی بن گئے)۔ ابتدا میں ان کا دارالسلطنت پشاور تھا مگر یشودھرمن کے ہاتھوں شکست کھانے کے بعد انھوں نے کپیسا کو اپنا صدر مقام بنایا جو دریائے کابل کی وادی میں واقع تھا۔ ہنوں ہی کے زمانے میں ہندوستان میں ہندو مذہب کا احیاء اور بدھ مت کا زوال شروع ہوا۔ ہن سورج کی پوجا کرتے تھے۔ اس لیے ان کو سیاسی مصلحتوں کے پیشِ نظر شیو مہاراج کو اپنانے میں کوئی دشواری نہیں ہوئی۔ انھوں نے اپنے جھنڈے پر آنندی بیل کی شبیہ بھی بنائی جو شیوجی کی علامت ہے۔

مشہور چینی سیاح ہوانگ سانگ ہنوں کے آخری دنوں (۶۲۹ء) میں یہاں آیا تھا۔ اس کے سفرنامہ سے پتہ چلتا ہے کہ وادیٔ سندھ کا علاقہ کئی رجواڑوں میں بٹ گیا تھا۔ یہ رجواڑے ہنوں کے باجگوار تھے لیکن جب ہنوں کی مرکزی حکومت کمزور ہوگئی تو خود مختار بن بیٹھے۔ ہوانگ سانگ کے زمانے میں گندھارا راج کا صدر مقام پشاور تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ گندھارا کے لوگ بڑے شریف اور نرم دل ہیں، اور ادب سے بہت محبت کرتے ہیں۔ ان کی اکثریت ہندو ہے لیکن بدھوں کی تعداد بھی کافی ہے۔ البتہ شہر اور دیہات ویران ہوگئے ہیں۔ سوات کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یہاں کسی زمانے میں ۱۸ ہزار بھکشو رہتے تھے لیکن اب دہار اور اسٹوپا سنسان پڑے ہیں۔ بس ایک آدھ بھکشو باقی رہ گیا ہے البتہ یہاں ہندوؤں کے دس مندر بن گئے ہیں۔ ٹیکسلا کی کیفیت بھی انھیں لفظوں میں بیان کی گئی ہے۔ ٹیکسلا ان دنوں کشمیر راج میں شامل تھا۔

ہوانگ سانگ نے سندھ کی زرعی پیداوار، معدنیات اور مویشیوں کی فراوانی کا حال تفصیل سے لکھا ہے۔ سندھ ہنوں کی براہِ راست دست بُرد سے بچ گیا تھا اس لیے کہ یہاں بدھ مت کا زور ہنوز ٹوٹا نہیں تھا۔ ہوانگ سانگ کے بیان کے مطابق یہاں کئی سو وہار اور اسٹوپا موجود تھے اور بھکشوؤں کی تعداد دس ہزار تھی البتہ راجا یہاں کا شودر تھا۔ "وہ فطرتاً ایماندار اور مخلص ہے اور بدھ دھرم کا احترام کرتا ہے۔" ملک میں مندروں کی تعداد ۳۰ تھی۔ پانچواں رجواڑہ ملتان کا تھا۔ ہنوں نے سورج دیوتا کا سب سے بڑا مندر ملتان ہی میں تعمیر کیا تھا۔ ملتان کی اکثریت ہندو تھی اور ان کے آٹھ مندر تھے۔ البتہ بدھوں کے دسوں وہار کھنڈر ہو چکے تھے۔ "دو چار بھکشو باقی بچے ہیں لیکن وہ بھی اتنے دل برداشتہ ہیں کہ گیان دھیان میں کوئی دلچسپی نہیں لیتے۔" چھٹی ریاست ہنوں کی تھی" جہاں کے لوگوں کو ادب اور فنون سے کوئی لگاؤ نہیں ہے۔"

اسی زمانے میں خروشتی رسم الخط کا رواج بھی ختم ہو گیا اور اس کی جگہ براہمی رسم الخط رائج ہوا۔ اس تبدیلی کا باعث شاید ہندو مذہب اور سنسکرت ادب کا احیا تھا۔ ہندو راجاؤں نے سنسکرت کو سرکاری زبان بنا دیا تھا۔ حالانکہ سنسکرت مُردہ زبان تھی اور کسی جگہ بولی نہیں جاتی تھی۔ بدھ مذہب کے زوال کے ساتھ ذات پات اور چھوت چھات کی سختیاں بھی دوبارہ شروع ہو گئیں حقیقت یہ ہے کہ پانچویں، چھٹی اور ساتویں صدی کا زمانہ پاکستانی تہذیب کا تاریک ترین دور ہے۔ ان تین صدیوں میں یہاں علم و فن میں کوئی ترقی نہیں ہوئی بلکہ معاشرہ آگے بڑھنے کے بجائے پیچھے کی طرف لوٹ گیا۔ کسی زمانے میں رگ وید نے بڑے فخر سے کہا تھا کہ آریوں نے سپت سندھو کے بند توڑ دیے تاکہ پانی کا قدرتی بہاؤ رکنے نہ پائے۔ دو ہزار سال بعد یہی تاریخی فریضہ عربوں اور ترکوں نے سرانجام دیا۔ انھوں نے سپت سندھو تہذیب کے بند پانی کو آزاد ہی نہیں کیا۔ بلکہ اس کو خوب پھیلایا اور گہرا کیا۔ وادی سندھ کی تہذیب ایک نئے دور میں داخل ہو گئی۔

## حوالہ جات وحواشی

۱۔ جارج ووڈ کاک۔ص ۱۵۱

۲۔ ایضاً۔ص ۱۵۵

۳۔ سابقاً قبیلے چونکہ بلخ (باختر) سے آئے تھے اس لیے آریہ ان کو بال ہیکا کہتے تھے۔ ہماری بھلر، بھلوانا اور بھلا قوموں کی اصل یہی ہے۔ بال ہیکا کا تلفظ بدلتے بدلتے واہیکا ہوگیا۔ اور آریہ ورت کے رہنے والے پوری وادیٔ سندھ کو واہیکا دیس سے تعبیر کرنے لگے۔ کھیتی باڑی کرنے والوں کو پنجابی زبان میں آج بھی واہی کہتے ہیں۔ دھرم شاستر کی رو سے واہیکا دیس کا سفر ممنوع تھا۔ البتہ سفر اگر ناگزیر ہوتا تو واپس آ کر کفارہ ادا کرنا پڑتا تھا۔

۴۔ سرجان مارشل، رہنمائے ٹیکسلا، ص ۳۴

۵۔ ایضاً۔ص ۱۱۴

## پانچواں باب

# عربی تہذیب کا اثر ونفوذ

عرب اور سندھ کے تعلقات ہزاروں سال پرانے ہیں۔ چنانچہ ظہورِ اسلام سے صدیوں پیشتر عربوں کے تجارتی جہاز بحرِ عرب کو عبور کرکے چین تک جایا کرتے تھے۔ راستے میں وہ سندھ کی بندرگاہوں میں رک کر تجارتی مال کی خرید وفروخت کرتے تھے۔ تجارتی ضرورتوں کے تحت ان کو مقامی زبان سیکھنی پڑتی تھی اور یہاں رہنا بھی پڑتا تھا۔ ممکن ہے کہ بعض تاجر اور ان کے گماشتے شادی کرکے مستقل طور پر یہیں بس گئے ہوں۔ کونکن، ملا بار، گجرات کے ساحلی شہروں میں پرانی عرب بستیوں کی موجودگی سے اس قیاس کو تقویت ملتی ہے۔ خان بہادر فضل اللہ لطف اللہ فریدی نے بمبئی گزٹیئر میں لکھا ہے کہ اسلام سے قبل عرب چول، کلیان اور سوپارا میں آباد تھے۔

عرب جہاز راں دو راستوں سے بحرِ عرب کو عبور کرتے تھے۔ ایک راستہ عدن سے براہِ راست ملا بار، لنکا اور چین تک جاتا تھا اور دوسرا خلیج فارس سے گزر کر ساحلِ مکران کے کنارے کنارے سندھ کی بندرگاہوں تک آتا تھا۔ اور یہاں سے بھڑوچ اور ملا بار تک جاتا تھا۔ یہ سلسلہ ظہورِ اسلام کے بعد بھی بدستور جاری رہا۔ البتہ جب حضرت عمرؓ کے عہد میں عراق اور ایران فتح ہوگئے تو خلافت کی سرحدیں مکران تک پہنچ آئیں۔ اس طرح عرب اور سندھ وہند کے تجارتی تعلقات میں سیاست کا عنصر بھی شامل ہوگیا۔ اس زمانے میں عثمان بن ابی العاص ثقفی عمان اور بحرین کا گورنر تھا۔ اس کو مالِ غنیمت کا لالچ ایسا دامن گیر ہوا کہ اس نے حضرت عمرؓ کی اجازت کے بغیر ایک بحری لشکر مغیرہ ابن ابی العاص کی کمان میں دیبل بھیج دیا۔ اس وقت سندھ میں راجہ چچ (۶۳۲ء ـــ ۶۶۶ء) حکومت کرتا تھا۔ جنگ میں مسلمانوں کو شکست ہوئی اور مغیرہ

مارا گیا۔ یہ واقعہ ۱۵ھ (۶۳۷ء) کا ہے [۱] حضرت عمرؓ کو جب اس حادثہ کی خبر ہوئی تو انھوں نے عراق کے گورنر ابو موسیٰ اشعریؓ اور عمان کے گورنر عثمان بن ابی العاص دونوں کو خشکی کے خط لکھے اور ہدایت کی کہ آئندہ کوئی فوج نہ بھیجی جائے۔ (حضرت عمرؓ بحری جنگوں کے تحت خلاف تھے) حضرت عمرؓ کے بعد جب حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے خشکی کے راستے سندھ پر لشکر کشی کا ارادہ کیا۔ چنانچہ مکران کے حاکم عبداللہ بن عامر نے خلیفہ کے حکم سے ایک شخص حکیم بن جبلہ کو سندھ بھیجا کہ وہ یہاں کے حالات معلوم کرے۔ حکیم نے واپس جا کر خلیفہ سے عرض کی کہ "سندھ کا پانی میلا، پھل کسیلے اور کھٹے ہوتے ہیں۔ زمین پتھریلی ہے۔ مٹی شوریدہ ہے۔ اور باشندے بہادر ہیں۔ اگر تھوڑا سا لشکر جائے گا تو جلد تباہ ہو جائے گا اور اگر زیادہ جائے گا تو بھوکوں مر جائے گا۔" اس پر حضرت عثمانؓ نے عبداللہ کو سندھ پر لشکر کشی سے منع کر دیا [۲]

امیر معاویہ جب خلیفہ ہوا تو اس نے عبداللہ بن سوار عبدی کو چار ہزار سواروں کے ساتھ سندھ روانہ کیا۔ لیکن عبداللہ کے لشکر کو بلوچستان میں خضدار اور گندھاوا کے درمیان کوہ سلیمان کی گھاٹیوں میں شکست ہوئی۔ یہ واقعہ ۴۱ھ کا ہے [۳] تین چار سال بعد جب امیر معاویہ نے دوسرا لشکر راشد بن عمرو کی کمان میں بھیجا تو اس لشکر کو بھی زک اٹھانی پڑی اور راشد مارا گیا۔ تب سنان بن سلمہ اس مہم پر مقرر ہوا۔ اور وہ بڑھتے بڑھتے بدھیہ (مغربی جیکب آباد) تک پہنچ گیا مگر کسی نے اسے قتل کر دیا۔ اور اموی لشکر کو واپس جانا پڑا [۴]

لیکن بعض عرب قبیلے سندھ میں ان حملوں سے پیشتر آباد ہو گئے تھے۔ غالباً یہ وہ تجارت پیشہ لوگ تھے جنہوں نے اسلام تو قبول کر لیا تھا لیکن کاروبار ترک نہیں کیا تھا۔ چچ نامے کا مصنف راجہ چچ (راجہ داہر کا باپ) کی فتوحات کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ راجہ چچ نے سکھر کے قلعہ پر قبضہ کر کے امیر عین الدین ریحان مدنی کو وہاں کا حاکم مقرر کیا اور خود ملتان کی مہم پر روانہ ہو گیا [۵] کسی غیر ملک کے باشندے کو جس کی زبان اور مذہب بھی مختلف ہوں اتنے اہم عہدے پر مقرر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عرب امیر سندھ میں شاید عرصے سے مقیم تھا۔ اور راجہ کو اس کی وفاداری پر پورا بھروسہ تھا۔ امیر عین الدین کوئی مہم جو فرد بھی نہ تھا جو قسمت آزمائی کی غرض سے تن تنہا آ گیا ہو بلکہ دوسرے عرب مسلمان بھی اس کے ہمراہ تھے۔ ڈاکٹر نبی

بخش بلوچ وائس چانسلر سندھ یونیورسٹی چچ نامے کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "لفظ شہادت کے استعمال سے گمان ہوتا ہے کہ چچ کے لشکر میں کچھ مسلمان (عرب) بھی شامل تھے"۔[۳]

البتہ جب ۶۹۴ء میں حجاج بن یوسف عراق کا گورنر مقرر ہوا تو اس نے سندھ کو فتح کرنے کا مصمم ارادہ کرلیا۔ بلکہ اس کے عزائم تو سندھ کے بعد ہند اور چین کو بھی اموی قلمرو میں شامل کرنے کے تھے۔[۴] اس نے خلیفہ ولید سے سندھ پر حملہ کرنے کی اجازت مانگی تو خلیفہ ولید بن عبدالملک (۷۰۵ء ۷۱۵ء) نے مصارف کا عذر کیا۔ اس پر حجاج نے لکھا کہ جنگ میں جو خرچ ہوگا اس کا دگنا تگنا واپس کرنا میری ذمہ داری ہے۔[۵] حجاج نے یہ عہد پورا کیا چنانچہ فتح سندھ پر چھ کروڑ درہم خرچ ہوئے۔ اس کے عوض حجاج نے بارہ کروڑ درہم مال غنیمت شاہی خزانے میں جمع کیا۔ یہ نقدی اس رقم کے علاوہ تھی جو لشکریوں میں تقسیم ہوئی۔[۶] خلیفہ نے اجازت دے دی تو حجاج بن یوسف نے اپنے کمسن داماد محمد بن قاسم کو سندھ کی مہم پر روانہ کردیا۔

سندھ بڑا زرخیز اور دولت مند ملک تھا۔ یہاں ان دنوں راجہ چچ کا بیٹا داہر راج کرتا تھا۔ اس کی دو راجدھانیاں تھیں۔ شمال میں اروڑ (روہڑی کے قریب) جہاں راجہ سال کے آٹھ مہینے گزارتا تھا۔ اور جنوب میں برہمن آباد (شہداد پور سے آٹھ میل جنوب مشرق میں)۔ ریاست چار صوبوں میں بٹی ہوئی تھی۔ (۱) ملتان (۲) اسکلندہ (اوچھ) (۳) سیوِن اور (۴) برہمن آباد۔ ہر صوبے کا ایک گورنر ہوتا تھا جو ضرورت پڑنے پر راجا کی فوج کے لیے سپاہی بھی بھرتی کرتا تھا۔ رعایا کی اکثریت بدھ مت کی پیرو تھی۔ بدھ بیشتر سوداگر، اور صناع تھے یا دہقان۔ یہ لوگ راجہ داہر سے خوش نہیں تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ راجہ ہندو تھا اور اس کے اعلیٰ عہدیدار بھی اس کے ہم مذہب تھے۔ بدھ ابھی تک یہ نہیں بھولے تھے کہ اسی راجہ کے باپ نے بودھوں کی حکومت کو غصب کیا تھا۔ اقتدار سے محروم ہونے کے باعث بودھوں کا ملک میں وہ پہلا سا اثر و رسوخ بھی باقی نہیں رہا تھا۔ جو رعائتیں ان کے شمانوں کو بودھوں کے عہد میں ملی ہوئی تھیں وہ بھی چھن گئی تھیں۔ اور ان کے استوپاؤں اور وہاروں کی ساری رونق ماند پڑگئی تھی۔ چنانچہ بودھوں نے عرب افواج سے لڑنے کی بجائے ہر جگہ ان کا ساتھ دیا بلکہ بودھ شمانوں نے تو دیبل، نیرون کوٹ (حیدرآباد) برہمن آباد اور اروڑ کے محاصروں میں محمد بن قاسم کے لیے

جاسوسی بھی کی۔ حتیٰ کہ نیرون کوٹ کے شمان نے جس کو راجہ داہر نے قلعہ کی حفاظت پر مامور کیا تھا قلعہ کی کنجی بلا لڑے محمد بن قاسم کی حوالے کر دی۔

راجہ داہر کا برتاؤ نچلے طبقے کے ہندوؤں کے ساتھ بھی اچھا نہ تھا مثلاً سومرو جاٹ تھے اور ملتان سے سمندر کے ساحل تک دریائے سندھ کے کنارے کنارے آباد تھے۔ وہ اونٹ اور بھیڑ بکریاں چراتے تھے یا کاشتکاری کرتے تھے مگر ان کو پگڑی اور جوتا پہننے کی اجازت نہ تھی۔ سمّہ قوم کی حالت سومروؤں سے بھی گئی گزری تھی چنانچہ چچ نامہ کا مصنف لکھتا ہے کہ

"راجہ چچ کے زمانے میں لوہانہ یعنی لاکھ اور سمّہ کو نرم کپڑے پہننے اور سروں پر مخمل اوڑھنے کی اجازت نہ تھی اس کے بجائے وہ نیچے اور اوپر کالی گدڑی پہنتے تھے۔ کھردری چادر کاندھوں پر ڈالتے تھے اور سر اور پیر کو برہنہ رکھا کرتے تھے۔ ان میں سے جو کوئی بھی نرم کپڑا پہنتا تھا اس پر جرمانہ کیا جاتا تھا۔ گھر سے باہر نکلتے وقت وہ کتے ساتھ لے کر چلتے تھے جس کی وجہ سے پہچانے جاتے تھے۔ ان کے کسی بھی سربراہ کو گھوڑے پر سوار ہونے کی اجازت نہ تھی۔ اثناء راہ میں اگر کسی مسافر کو کوئی حادثہ پیش آ جاتا تھا تو اس کی باز پرس بھی اسی قبیلے کے لوگوں سے کی جاتی تھی کیونکہ ان کے سربراہوں پر اس کی ذمہ داری عاید تھی۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی چور ہو جاتا تھا تو اسے اہل و اطفال سمیت آگ کی نذر کیا جاتا تھا ــــ ان میں چھوٹے بڑے کا امتیاز نہ تھا ــــ یہ قبائل وحشی تھے"۔[۲]

یہی سبب ہے کہ سندھ کے جاٹوں نے بھی راجہ داہر کا ساتھ نہیں دیا بلکہ الٹے محمد بن قاسم کی فوج میں شامل ہو گئے۔

محمد بن قاسم کی کامیابی کا دوسرا سبب یہ تھا کہ عربوں کا لشکر ہر اعتبار سے راجہ داہر کی فوج سے بہتر تھا۔ عربوں میں ایمان کا جوش تھا اور وہ بڑے دلیر اور جفاکش لوگ تھے۔ ان کے برعکس راجہ داہر کے سپاہی بھاڑے کے ٹٹو تھے جو نارے باندھے لڑ رہے تھے۔ اس کے علاوہ عرب لشکر ہر قسم کے جدید آلات جنگ سے مسلح تھا۔ ان کے پاس بھاری بھاری منجنیقیں (گوپھن) تھیں جن سے قلعہ کی دیواروں کو توڑنے کا کام لیا جاتا تھا۔ دبابے (بکتر بند گاڑیاں) تھے۔ جن کی شکلیں

بڑی ڈراؤنی ہوتی تھیں۔ سپاہی ان دبابوں میں بیٹھ کر صفوں کے قریب تک پہنچ جاتے تھے۔ وہ آتش بار پچکاریوں میں تیل بھر کر مارتے تھے جس سے عمارتوں میں آگ لگ جاتی تھی۔ وہ ہاتھی کی سونڈ میں تلوار اور نیزے کی انیاں باندھ دیتے تھے (کیل) اور حریف کے لیے اس متحرک اور مسلح پہاڑ سے مقابلہ کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔

محمد بن قاسم نے ساحلِ سندھ سے ملتان تک کا علاقہ چار سال کی مدت میں (۷۱۲ء-۷۱۵ء) فتح کر لیا۔ اور راجہ داہر کسی مقام پر بھی عربوں کا مقابلہ نہ کر سکا۔ اس مہم میں بے شمار مالِ غنیمت عربوں کے ہاتھ آیا اور ہزاروں مرد و زن غلام بنائے گئے۔ مگر محمد بن قاسم ملتان میں بیٹھا ہندوستان پر حملہ کرنے کی تیاریاں کر رہا تھا کہ حجاج بن یوسف کا انتقال ہو گیا (۷۱۵ء)، اور چند ماہ بعد حجاج کا مربی خلیفہ ولید بن عبدالملک بھی اس دنیا سے چل بسا۔ ولید کے بعد اس کا بھائی سلیمان بن عبدالملک (۷۱۵ء-۷۱۷ء) جو حجاج کا جانی دشمن تھا خلیفہ ہوا۔ اس نے حجاج کے قرابت داروں اور ہوا خواہوں سے چن چن کر بدلا لیا۔ اس دشمنی کا خمیازہ محمد بن قاسم کو بھی بھگتنا پڑا۔ اور خلیفہ کے جلاد گرفتاری کا پروانہ لے کر آدھمکے اور محمد بن قسم کو کھال میں لپیٹ کر عراق روانہ ہو گئے لیکن محمد بن قاسم نے راستے ہی میں دم توڑ دیا۔ اس وقت اس کی عمر فقط ۲۱ سال تھی۔

حجاج بن یوسف اپنی تمام سفاکیوں کے باوصف نہایت دور اندیش اور معاملہ فہم حکمراں تھا۔ وہ جانتا تھا کہ سندھ کو جو مرکزِ خلافت سے ہزاروں میل دور تھا اور جس کے باشندوں کے رسم و رواج، رہن سہن اور عقائد حاکموں سے بالکل مختلف تھے بزورِ شمشیر اپنا اطاعت گزار نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اس کے لیے رعایا کی خوشنودی اور اعتماد حاصل کرنا نہایت ضروری ہے مگر یہ اسی وقت ممکن تھا جب سندھ کے لوگوں کو یہ یقین ہو جاتا کہ عرب حاکم ان کے دشمن نہیں ہیں بلکہ ان کی بھلائی چاہتے ہیں۔ اس خیال کے پیشِ نظر حجاج نے اپنے بعض نہایت تجربہ کار مصاحبوں کو محمد بن قاسم کے ساتھ مشیر بنا کر بھیجا تھا اور جواں سال داماد کو قریب قریب روزانہ نظم و نسق سے متعلق تحریری ہدایتیں بھیجتا رہتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ حجاج نے سندھ میں نظم و نسق کے جو اصول رائج کیے وہ اتنے کامیاب ثابت ہوئے کہ برِصغیر کے مسلمان فرماں روا عربوں کی سلطنت

مٹ جانے کے بعد بھی لگ بھگ ہزار برس تک انھیں اصولوں پر کار بند رہے۔ اور جس نے ان اصولوں سے انحراف کیا وہ حکومت میں ناکام رہا۔

حجاج کی خواہش یہ تھی کہ کوئی ایسی تدبیر اختیار کی جائے کہ سندھ کے لوگ عربوں کو بچ بچ اپنا نجات دہندہ اور بہی خواہ سمجھنے لگیں۔ اس نے محمد بن قاسم کو ہدایت کی کہ دیکھنا تمہاری فوج سے ایسا کوئی فعل سرزد نہ ہونے پائے جس سے غیر مسلموں کے مذہبی جذبات مجروح ہوں یا ان کو یہ خیال ہو کہ عرب فاتح ہماری معاشرت کو بدلنے کے درپے ہیں۔ حجاج نے اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ یہاں کے باشندوں کو ذمّی قرار دے دیا۔ حالانکہ شرعی اعتبار سے وہ کافر تھے لہٰذا اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں واجب القتل۔ مگر حجاج لکیر کا فقیر نہ تھا۔ اسے بخوبی معلوم تھا کہ سندھ میں اس شرعی قانون پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ حجاج کا یہ تاریخی فیصلہ نہایت اہم تھا کیونکہ ذمّی قرار پانے کے بعد یہاں کے ہندوؤں اور بودھوں کے جان و مال اور عبادت گاہوں کا تحفظ مسلمان حاکموں کا فرض ہو گیا۔ اور وہ ان تمام مراعات کے مستحق ہو گئے جو اہلِ کتاب کو حاصل تھیں۔ حجاج نے گائے کی قربانی بھی بند کروا دی اور حکم دیا کہ کسی شخص کو لالچ یا دھمکی سے مسلمان نہ بنایا جائے۔

حجاج نے جزیے کے بھی تین درجے مقرر کیے۔ ملک کے سرداروں پر سالانہ فی کس ۴۸ درہم چاندی، درمیانہ طبقے پر فی کس درہم ۲۴ اور عوام پر ۱۲ درہم۔ تاجروں، صناعوں اور دہقانوں کی حوصلہ افزائی کے لیے حجاج نے محمد بن قاسم کو ہدایت کی کہ ان لوگوں کا خاص خیال رکھا جائے بلکہ جن لوگوں کے کاروبار کو جنگ کے دوران نقصان پہنچا ہے ان کی مالی امداد کی جائے۔ مذہبی رسوم کی بھی عام اجازت دے دی گئی اور عبادت گاہوں کو مسمار کرنا ممنوع ہو گیا۔ ایک موقع پر تو حجاج نے محمد بن قاسم کے استفسار پر حکم جاری کیا کہ جو عبادت گاہیں خستہ حالت میں ہیں ان کی سرکاری خرچ پر مرمت کروا دی جائے۔ اور برہمنوں کو جو رعایتیں راجہ داہر کے زمانے میں ملی ہوئی تھیں وہ بحال کر دی جائیں۔

حجاج بن یوسف کا دوسرا اصول یہ تھا کہ نظم و نسق کے مروجہ طریقوں میں حتی الوسع کوئی تبدیلی نہ کی جائے اور نہ راجہ داہر کے عمال کو برطرف کیا جائے۔ محمد بن قاسم نے اس حکم

کی تعمیل کرتے ہوئے سندھ کے چاروں صوبوں میں تو عرب گورنر مقرر کر دیے لیکن دیوانی کا سارا انتظام بدستور مقامی عمال کے ہاتھوں میں ہی رہنے دیا۔ حتیٰ کہ راجہ داہر کے بعض لائق وزیروں کو بھی ان کے عہدوں سے نہیں ہٹایا۔ وزیری ساکر کو تو اس نے اپنا مشیر خاص بنایا۔ اور زیریں سندھ کا سارا انتظام اس کے سپرد کر دیا اور راجہ داہر کے بھتیجے کاکسا کو "مبارک مشیر" کے خطاب سے نوازا۔ کاکسا کے اوصاف بیان کرتے ہوئے مؤرخ لکھتا ہے کہ وہ "بڑا عالم اور فلسفی تھا۔ وہ جب محمد بن قاسم کے دربار میں آتا تو محمد بن قاسم اس کو اپنے تخت کے رُوبرو بٹھاتا اور اس سے مشورہ کرتا۔ کاکسا کو لشکر کے تمام سالاروں پر بھی فوقیت دی جاتی تھی۔ وہ ملک کی مال گزاری کی نگرانی کرتا اور شاہی خزانہ پر بھی اسی کی مہر لگتی تھی۔ وہ تمام مہموں میں محمد بن قاسم کا خاص مشیر ہوتا تھا"۔[۲۲]

حجاج بن یوسف کی وفات کے بعد بنی امیہ کے کسی حاکم میں اتنی انتظامی صلاحیت نہ تھی کہ وہ اس دور دراز مقبوضے کا لنگر سنبھال سکتا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جگہ جگہ بغاوتیں شروع ہو گئیں اور عربوں کو اپنی چھاؤنیوں کی حفاظت میں بھی دشواریاں پیش آنے لگیں۔ اسی اثناء میں بنی عباس برسر اقتدار آئے (۷۵۰ء)۔ خلیفہ المنصور (۷۵۴ء۔۷۷۵ء) نے برہمن آباد کے قریب منصورہ کا نیا شہر آباد کیا اور اسے سندھ کا دارالحکومت بنایا مگر بغاوتوں کا سلسلہ بدستور جاری رہا بلکہ بعض مقامات پر تو (روہڑی) مقامی راجاؤں نے اپنی خود مختار حکومتیں بھی قائم کر لیں اور جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے وہ دوبارہ ہندو ہو گئے۔ ان تمام خرابیوں کے باوجود عربوں کا اقتدار سندھ و ملتان پر جوں توں تقریباً ڈیڑھ سو برس تک قائم رہا البتہ عرب حکمرانوں نے اپنی سرگرمیاں فقط خراج اور مال گزاری وصول کرنے تک محدود رکھیں۔ کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کی کوشش نہیں کی اور نہ اسلام کی اشاعت کی طرف کوئی توجہ کی۔

پھر بھی مسلمانوں کی آبادی آہستہ آہستہ بڑھتی رہی۔ کچھ تو مقامی باشندوں کے اسلام قبول کرنے کے باعث اور کچھ نو وارد عرب خاندانوں کے مستقل سکونت اختیار کرنے کے سبب سے۔ عدالتوں کے قاضی اور مسجدوں کے پیش امام بھی عراق ہی سے آتے تھے اور ان کو اتنی رعایتیں ملتی تھیں کہ وطن واپس جانے کا خیال ترک کر کے سندھ ہی میں بس جاتے تھے۔ بعض

افراد مقامی گھرانوں میں شادیاں کر کے یہیں بودوباش اختیار کر لیتے تھے۔ ان سے جو مخلوط نسل پیدا ہوتی تھی وہ عربی اور سندھی دونوں زبانوں پر قدرت رکھتی تھی۔ اسی اثناء میں نویں صدی عیسوی میں ایک نیا گروہ سندھ میں وارد ہوا۔ یہ اسماعیلی داعیان اسلام کا گروہ تھا۔ اسماعیلیوں کا عقیدہ تھا کہ امام جعفر صادق (وفات ۷۶۵ء) کے جائز جانشین ان کے بڑے بیٹے جناب اسماعیل تھے (جو باپ کی زندگی میں انتقال کر گئے تھے ۷۶۰ء) لہٰذا امامت کا منصب ان کی اولاد کا حق تھا نہ کہ امام موسیٰ کاظم کا۔ اسماعیلی خلافت بنی عباس کے سخت خلاف تھے اور ان کو تخت سے اتارنے کے ہمیشہ در پے رہتے تھے۔ قرامطہ انھیں کی ایک نسبتاً زیادہ فعال اور پُر جوش شاخ تھی۔ عرب مورخین کا کہنا ہے کہ ابتدا میں جو اسماعیلی سندھ میں وارد ہوئے وہ قرمطی تھے۔ اور ان کا مقصد یہاں کے باشندوں کو اپنا ہم نوا بنا کر عرب فاتحین سے اقتدار چھین لینا تھا۔

مورخوں نے مذہبی تعصب کی بناء پر قرمطیوں کو بڑے بھیانک روپ میں پیش کیا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق قرامطہ لامذہب اور بے دین لوگ تھے۔ ان کے اخلاق بہت گرے ہوئے تھے اور اپنی نفسانی خواہشوں کی تکمیل کے سلسلے میں وہ کسی اصول کسی ضابطے کی پروا نہیں کرتے تھے۔ فتنہ و فساد ان کا مسلک تھا اور قتل و غارت گری ان کا دستور۔ لیکن قرونِ وسطیٰ میں سوادِ اعظم سے اختلاف کرنے والی ہر جماعت، ہر فرقے پر اسی قسم کی تہمتیں لگائی جاتی تھیں۔ ایسی صورت میں قرامطہ ان الزامات سے کیسے بچ سکتے تھے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ قرمطی تحریک کے محرکات بنیادی طور پر اقتصادی اور سیاسی تھے۔ قرمطیوں نے اپنے نظریات اگر مذہبی رنگ میں پیش کیے یا مذہبی اصطلاحیں استعمال کیں تو اس وجہ سے کہ وقت کا تقاضہ یہی تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں ہر خیال مذہب ہی کے حوالے سے لوگوں تک پہنچایا جا سکتا تھا۔ خواہ اس کا تعلق براہِ راست مذہب سے ہو یا نہ ہو۔ مثلاً عرب و عجم میں معتزلہ اور صوفیا کی تحریکیں، یورپ میں مارٹن لوتھر، جان کالون اور زونگلی کی تحریکیں، پنجاب میں سکھوں اور راجپوتانے میں ستنامیوں کی تحریکیں، سرحد میں پیر روشنی کی اور جونپور اور سندھ میں مہدوی تحریکیں، بنگال میں فرائضہ کی تحریک اور مغربی ہند میں سید احمد بریلوی کی تحریک۔ ان سب میں سیاست اور اقتصادیات کا عنصر غالب تھا۔ البتہ ہر تحریک نے مذہب ہی کی زبان اختیار کی تھی۔

قرامطہ کی تحریک بھی اسی نوعیت کی تھی۔ یہ تحریک دراصل خلفاء بنی عباس کی عیش پسندیوں اور نا انصافیوں کے خلاف شدید ردِعمل کے طور پر اس وقت شروع ہوئی جب عباسی خلافت نے ایران کی ساسانی شہنشاہیت کا جامہ پہن لیا۔ امرائے دربار اور عمائدینِ سلطنت کی وہی شان وشوکت۔ عام انسانوں کے مسائل کی طرف سے وہی مجرمانہ غفلت اور رعایا پروہی ظلم و جور جو ساسانیوں کا شیوہ تھا خلافت کی رگ رگ میں بھی سرایت کر گیا۔ البتہ کسی میں اتنی جرأت نہ تھی کہ خلیفۂ وقت یا عمائدینِ سلطنت کو ان کی غلط کاریوں سے منع کرتا۔ جو علماء اور فقہا درباروں سے وابستہ تھے ان کا منصب حکومت کے ہر جائز و ناجائز فعل کے جواز میں قرآن اور حدیث کے حوالے پیش کرنا تھا۔ اور جو عالمِ دین حکومت کی ہاں میں ہاں ملانے سے انکار کرتا تھا اس کو سچ بولنے کی سزا ملتی تھی۔ چنانچہ معتزلہ اور صوفیائے کرام پر تو جو گزری سو گزری امام ابوحنیفہ (۷۰۰ء ـ ۷۶۷ء)، امام مالک (۷۱۰ء ـ ۷۹۵ء)، امام شافعی (۷۶۷ء ـ ۸۲۰ء)، اور امام احمد بن حنبل (۷۸۰ء ـ ۸۵۵ء) جیسے اکابر آئمہ کو ایذا پہنچانے میں بھی کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا۔ امام ابوحنیفہ نے تو بارہ سال قید میں گزارے اور قید خانے ہی میں وفات پائی۔

قرمطی تحریک کا بانی ہمدان قرمط عراق کا دہقان تھا (لفظ قرمط کے بارے میں محققین میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ قرمط کے معنی خفیہ معلّم کے ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ خط نسخ کی خفیہ طرزِ تحریر کو قرمط کہتے ہیں)۔ قرمط نے ابتدا میں دہقانوں اور دستکاروں کو منظم کیا اور ان کی ایک خفیہ جماعت بنائی۔ یہ خفیہ جماعت اشتراکی اصولوں پر قائم کی گئی تھی۔ جماعت کے افراد کی ملکیت جماعت کی مشترکہ ملکیت ہوتی تھی۔ جماعت کا ڈسپلن بہت سخت تھا اور امیدواروں کو بڑی جانچ پڑتال کے بعد جماعت میں شریک کیا جاتا تھا۔ جماعت کی تمام کارروائی صیغۂ راز میں رہتی تھی۔ پروفیسر لوئی ے سی ناں کی رائے میں "قرامطہ سماجی اصلاح اور انصاف کی اس عظیم تحریک سے عبارت ہیں جس کی اساس مساوات پر تھی اور جو نویں اور بارہویں صدی کے درمیان پوری مسلم دنیا میں پھیل گئی تھی"[۲۲] پروفیسر لوئی ے سی ناں کا دعویٰ ہے کہ یورپ والوں نے مزدوروں اور دستکاروں کو گلڈوں (صنف) میں منظم کرنا قرامطہ ہی سے سیکھا تھا۔ ان گلڈوں کی سب سے پرانی تفصیل اخوان الصفا کے آٹھویں رسالے میں ملتی ہے۔[۲۳]

ہمدان قرمطی کی طاقت رفتہ رفتہ اتنی بڑھی کہ اس نے کوفہ کے قریب ایک بستی دارالہجرت کے نام سے آباد کرلی۔ اس مرکز میں قرمطی داعیوں کو تعلیم دی جاتی تھی اور پھر دور دراز مقامات پر تبلیغ کے لیے بھیجا جاتا تھا۔

قرمطی تحریک کی پہلی چنگاری ۸۶۹ء میں جنوبی عراق کی شورے کی کانوں میں پھوٹی۔ ان کانوں میں افریقہ کے زنگی غلاموں سے کام لیا جاتا تھا۔ ان کی حالت اتنی ناگفتہ بہ تھی کہ بالآخر انھوں نے بغاوت کردی اور ان کے رہنما علی بن محمد نے اعلان کیا کہ میں علوی ہوں۔ مجھے بشارت ہوئی ہے کہ جا اور مسلمانوں کو عبّاسیوں سے نجات دلوا۔ اس شورش میں قرمطیوں نے زنگی کان کنوں کی پوری حمایت کی اور یہ چنگاری دیکھتے ہی دیکھتے شعلہ بن گئی۔ غلاموں کے دستے کے دستے علی ابن محمد کے پرچم تلے جمع ہونے لگے اور باغیوں نے وسطی عراق پر قبضہ کرلیا۔ یہ لوگ چودہ سال تک شاہی لشکر سے لڑتے رہے۔ آخرکار انھیں شکست ہوئی لیکن اس بغاوت سے خلافت کی بنیادیں کھوکھلی ہوگئیں۔ چنانچہ اس خانہ جنگی کے دوران میں مصر نے جو بعد میں اسماعیلیوں کا مرکز بنا اپنی خودمختاری کا اعلان کردیا۔

پہلا اسماعیلی داعی جو ۸۸۳ء میں یمن سے سندھ میں وارد ہوا، الہیثم تھا۔ اس نے زمین ہموار کرلی تو اسماعیلی داعیوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا اور وہ سندھ و ملتان کے علاوہ کاٹھیاوار اور گجرات میں بھی اسلام کی تبلیغ کرنے لگے۔ اسماعیلی داعی عموماً دہقانوں اور دستکاروں یعنی معاشرے کے نچلے طبقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بناتے تھے۔ ان کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ وہ اسلامی تعلیمات کو مقامی تہذیب سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے تاکہ عام لوگوں کو یہ بدگمانی نہ ہو کہ اسلام ان کے رسم و رواج یا طرز زندگی کا دشمن ہے۔ وہ اسلام کے سیدھے سادے اصولوں کو عوام کی زبان میں بیان کرتے تھے۔ اور عربی زبان سیکھنے یا عربی تہذیب اختیار کرنے پر زور نہیں دیتے تھے۔ وہ تو نومسلموں کو نام بدلنے پر بھی مجبور نہ کرتے تھے۔ ان کی کوششوں سے پہلے سومرو قوم کے لوگ مسلمان ہوئے پھر سمہ قوم کے لوگ۔

اسماعیلی داعیوں نے جس وقت اپنی تبلیغ شروع کی تو ملتان کا صوبہ منصورہ کی ماتحتی سے آزاد ہوچکا تھا۔ البتہ خطبہ دونوں جگہوں پر عباسی خلفا ہی کے نام کا پڑھا جاتا تھا۔ اسماعیلیوں نے

ملتان میں چپکے چپکے اپنا اثر و رسوخ اتنا بڑھالیا کہ لوگوں نے ۹۶۴ء میں اسماعیلی داعی جلم بن شیبان کی قیادت میں بغاوت کردی اور عرب حاکم کو قتل کرکے جلم کو ملتان کا حاکم بنادیا۔ جلم بن شیبان مصر سے آیا تھا لہٰذا ملتان میں مصر کے فاطمی خلفاء کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ جلم نے محمد بن قاسم کی تعمیر کردہ مسجد بند کردی اور نمازیوں کے لیے ایک نئی مسجد بنوائی۔ اس وقت ملتان کی جو حالت تھی اس کا اندازہ مشہور عرب سیاح اور جغرافیہ داں المقدسی کے بیان سے ہوتا ہے۔ مقدسی جلم بن شیبان کے عہد میں ملتان آیا تھا۔ وہ لکھتا ہے کہ:

"ملتان کے لوگ شیعہ ہیں — یہاں فاطمی خلیفہ مصر کا خطبہ پڑھا جاتا ہے۔ اور ملک میں اسی کے احکام چلتے ہیں — ملتان منصورہ سے چھوٹا شہر ہے لیکن اس کی آبادی بڑی ہے۔ پھلوں کی فراوانی نہیں ہے پھر بھی پھل سستے ہیں۔ مکانات لکڑی کے بنے ہیں۔ کاروبار میں ایمانداری برتی جاتی ہے۔ مسافروں کی دیکھ بھال اچھی طرح ہوتی ہے۔ آبادی کی اکثریت عربوں کی ہے جو دریا کے کنارے رہتی ہے۔ تجارت کی بڑی گہما گہمی ہے۔ باشندے شائستہ ہیں اور حکومت انصاف پرور۔ عورتیں بازاروں میں لوگوں سے بہت کم بات چیت کرتی ہیں اور بناؤ سنگار اور خودنمائی سے پرہیز کرتی ہیں۔ پانی میٹھا ہے اور معیار زندگی اونچا۔ لوگ خوشحال اور تندرست ہیں۔ کاروبار میں نفع بہت ہے۔ شہر صاف ستھرا نہیں ہے۔ مکانات چھوٹے چھوٹے ہیں۔ موسم گرم اور خشک ہے۔ لوگوں کا رنگ سیاہی مائل ہے۔ سکے فاطمی طرز کے ڈھالے جاتے ہیں۔ لیکن قندھاری سکوں کا چلن زیادہ ہے۔" [۱۳]

کچھ مدت گزرنے پر اسماعیلی سومروں نے عرب حاکموں کو منصورہ سے بھی مار بھگایا۔ اب وادیٔ سندھ میں ان کی دو خود مختار ریاستیں قائم ہوگئیں۔ البتہ ملتان میں ان کی حکومت فقط ۴۵ سال (۹۶۵ء۔ ۱۰۱۰ء) رہی اور محمود غزنوی کے ہاتھوں ختم ہوئی۔ مگر ۱۰۳۰ء میں جب محمود غزنوی نے وفات پائی اور اس کے جانشین تخت و تاج کے لیے آپس میں لڑنے لگے تو اسماعیلیوں کی بن آئی۔ انھوں نے لوگوں کو شیخ سومار راجہ بل نامی ایک مقامی سردار کے پرچم تلے جمع کرنا شروع کردیا اور ۱۰۵۱ء میں موقع پاکر ملتان پر دوبارہ قبضہ کرلیا۔ ملتان میں سومروں کی حکومت

تقریباً سوا سو سال تک برقرار رہی۔ تب سلطان شہاب الدین غوری ڈیرہ اسماعیل خان اور سندھ ساگر دوآبے کو تسخیر کرتا ہوا ملتان کی جانب بڑھا۔ اس نے ملتان اور اوچھ کو ایک ہی ہلّے میں فتح کرلیا۔ اور ناصر الدّین قباچہ کو وہاں کا حاکم مقرر کر دیا۔ (۱۱۷۵ء) غوریوں کی آمد کے ساتھ ہی وادیٔ سندھ میں عربوں کا اقتدار ہمیشہ کے لیے ختم ہوگیا۔

عربوں نے وادیٔ سندھ پر تقریباً ساڑھے تین سو سال تک حکومت کی۔ پھر بھی بعض مورّخوں کا خیال ہے کہ عربی تہذیب کی حیثیت نقش بر آب سے زیادہ نہ تھی۔ اور اس کے اثرات دیرپا ثابت نہیں ہوئے۔ حالانکہ عقل یہی کہتی ہے کہ اتنے طویل رابطے کے دوران میں یہاں کے باشندوں نے عربوں کی تہذیب کا تھوڑا بہت اثر ضرور قبول کیا ہوگا۔ یہ درست ہے کہ بیشتر عرب مقامی لوگوں سے الگ تھلگ رہتے تھے لیکن وہ حاکمِ وقت تھے۔ لہٰذا قدرتی بات ہے کہ کم از کم شہریوں میں ان کی تقلید کا رجحان ضرور پیدا ہوا ہوگا۔ بالکل اسی طرح جیسے ہم لوگوں میں انگریزوں کی تقلید کا رجحان پیدا ہوا حالانکہ انگریز بھی تعداد میں بہت کم تھے۔ اور ہم سے دور رہتے تھے۔ عرب حاکموں کے علاوہ یہاں مخلوط نسل کے لوگوں کی ایک معقول تعداد پیدا ہوگئی تھی۔ اس طبقے کا جھکاؤ (عہدِ انگلشیہ کے اینگلو انڈین اور عیسائیوں کی مانند) بھی عرب تہذیب ہی کی طرف تھا۔ اس کے علاوہ ملک کی دفتری زبان عربی تھی پس ملازمت پیشہ لوگوں کو لامحالہ عربی زبان سیکھنی پڑتی تھی۔ اور جو لوگ مسلمان ہوگئے تھے ان کو اپنی مذہبی ضرورتوں کے لیے عربی زبان ہی کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ سماجی زندگی کا شاید ہی کوئی شعبہ ایسا تھا جو عربوں کی تہذیب اور طرزِ معاشرت سے متاثر نہ ہوا ہو۔

عربوں نے سندھ کے معاشی نظام میں کوئی تبدیلی نہیں کی بلکہ تجارت اور زراعت کے جو طریقے یہاں پہلے سے رائج تھے ان کو بدستور برقرار رکھا۔ البتہ جن عرب لشکریوں نے یہاں مستقل بود و باش اختیار کرلی ان کو زمینیں بطور معافی عطا کر دی گئیں۔ مال گزاری کا حساب یہ تھا کہ نہری زمینوں سے پیداوار کا ۲/۳، چاہی زمینوں سے ۳/۱۰ اور بارانی زمینوں سے ۱/۴ حصہ وصول کیا جاتا تھا۔ زمینوں کے علاوہ کھجور کے درختوں، انگور، آم اور لیمو کے باغات اور شراب کی بھٹیوں پر بھی ٹیکس لگتا تھا۔ تخمینہ لگایا گیا ہے کہ مال گزاری، محصولات، اور جزیے سے خلیفہ

وقت کو ہر سال ایک کروڑ پندرہ لاکھ نقرئی درہم (۸ کروڑ ۶۲ لاکھ روپے) کی آمدنی ہوتی تھی۔ جب کہ صوبہ کابل کی سالانہ آمدنی فقط ساڑھے بائیس لاکھ درہم تھی۔[۳۵] یہ آمدنی نظم ونسق کے مصارف کے علاوہ تھی۔ اتنی بڑی مقدار میں ملک کی دولت کے کھنچ کھنچ کر سمندر پار چلے جانے سے سندھ کی معیشت کا جو حال ہوا ہوگا اس کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں ہے۔

سندھ کا والی ہمیشہ عرب ہوتا تھا اور خلیفہ اسے خود مقرر کرتا تھا۔ ضلع کے حاکم کو عامل کہتے تھے جو عموماً ہندو ہوتا تھا۔ فوج میں غالب اکثریت عربوں اور مقامی مسلمانوں کی تھی۔ لیکن محمد بن قاسم کے زمانے ہی سے جاٹوں کو فوج میں بھرتی کرنے لگے تھے چنانچہ سیوستان (سیون) کے چار ہزار جاٹ سپاہی عرب لشکر میں شامل ہو کر راجہ داہر کے خلاف لڑے تھے۔ محکمۂ مال کے بیشتر عہدیدار ہندو تھے۔

عربوں کے زمانے میں سندھ سے سفید شکر، کھجور، چاول، جڑی بوٹیاں، کافور، تیل، بانس، بید، ناریل، کیلا، دو کوہان کے اونٹ، ہاتھی، بھینس، مرغیاں، مور ہاتھی دانت، جوتے، لکڑی کے صندوق، تانبے کے برتن اور سوتی کپڑوں کے تھان وساور بھیجے جاتے تھے مگر یہ پتہ نہیں چلتا کہ سندھی سوداگر ان چیزوں کے بدلے کیا مال درآمد کرتے تھے۔

مولوی ابوظفر ندوی نے مقدسی، اصطخری، ابن حوقل اور ابن اثیر کے مشاہدات کے حوالے سے لکھا ہے کہ یہاں کے ہندو مسلمان ایک ہی وضع کی پوشاک پہنتے تھے۔ البتہ تاجروں کا لباس کرتا اور لنگی تھا۔ لیکن بادشاہ کا لباس ہندو راجاؤں کے مثل کرتا اور ازار ہوتا تھا۔ وہ کان میں بالا پہنتا اور زلفیں رکھتا تھا۔[۳۶]

بھیرہ سے سندھ کے بالائی حصے تک کے باشندوں کی زبان ہندکی یا ہندوی تھی۔ بقیہ سندھ میں سندھی بولی جاتی تھی۔ جسے البیرونی سین دب لکھتا ہے۔ ساحلی علاقوں میں ملگاری کا رواج تھا اور مکران میں مکرانی اور فارسی کا۔ ملتان، منصورہ، دیبل، اور دوسرے شہروں میں عربی بولنے اور سمجھنے والوں کی کافی تعداد موجود تھی۔ چنانچہ الاصطخری کتاب مسالک والممالک میں لکھتا ہے کہ "ولسان اہل المنصورہ والملتان ونواحیہا العربیۃ والسندیۃ" (اہالیانِ منصورہ وملتان اور نواحی بستیوں کی زبان عربی اور سندھی ہے) عربوں سے پیشتر یہاں کا رسم الخط ہندکی تھا۔ اس

رسم الخط کا نمونہ ابن ندیم نے الفہرست میں نقل کیا ہے۔ مگر عربوں کے دور میں ہندی رسم الخط متروک ہو گیا اور سندھی زبان عربی نسخ میں لکھی جانے لگی۔ رفتہ رفتہ عربی کے سینکڑوں الفاظ بھی سندھی زبان میں داخل ہو گئے۔

عربوں کے عہد میں دیبل، منصورہ، ملتان اور اوچ علم و ادب کے بڑے مرکز تھے۔ چنانچہ عرب سیاح ابوالقاسم (جو ۹۸۵ء میں سندھ آیا تھا) اور المقدسی نے (جو ۹۹۲ء میں منصورہ آیا تھا) یہاں کے مسلمان عالموں اور ادیبوں کو بہت سراہا ہے۔ حالانکہ المقدسی کے بیان کے مطابق ''منصورہ میں کافروں کا غلبہ تھا۔'' مگر اس میں کلام نہیں کہ ان شہروں کا تہذیبی اور علمی ماحول یقیناً عربی ہوگا۔ عرب مورخین کی کتابوں میں جو اشارے ملتے ہیں ان سے بھی اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ البتہ برِصغیر پاک و ہند میں قران شریف کا پہلا ترجمہ سندھی زبان میں ہوا۔ اس واقعے کا ذکر کرتے ہوئے مولوی ابوظفر ندوی اور شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ ۲۷۰ھ ۸۶۳ء میں الور کے ہندو راجہ مہروک بن رائنک نے منصورہ کے حاکم عبداللہ بن عمر ہباری سے درخواست کی کہ اسلام کی تعلیمات کو سندھی زبان میں منتقل کیا جائے تو بہتر ہوگا۔ عبداللہ نے ایک عراقی کو جس کی پرورش منصورہ میں ہوئی تھی الور روانہ کیا۔ وہ سندھی اور عربی دونوں زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ یہ عراقی تین سال الور میں رہا۔ وہاں اس نے قرآن شریف کا ترجمہ راجہ کی فرمائش پر سندھی زبان میں کیا اور راجہ کی تعریف میں ایک قصیدہ بھی سندھی زبان میں لکھا۔ یاد رہے کہ قرآن شریف کا پہلا اردو ترجمہ تقریباً ایک ہزار سال بعد ۱۷۹۱ء میں ہوا۔ اور دلی کے مسلمانوں کی روشن خیالی کا یہ عالم تھا کہ انھوں نے شاہ عبدالقادر پر کفر کے فتوے لگائے۔

تاریخ میں ایسے متعدد سندھی بزرگوں کا ذکر آتا ہے جو غلام ہو کر عراق گئے۔ وہاں انھوں نے عربی سیکھی اور علم و فضیلت میں بڑی شہرت پائی۔ مثلاً سیرۃ نبویؐ کے محقق ابو معشر سندھی جو جنگ میں قید ہو کر بغداد بھیجے گئے تھے۔ وہ اس پائے کے عالم تھے کہ جب ان کا انتقال ہوا (۷۸۷ء) تو جنازہ کی نماز خلیفہ مہدی عباس نے پڑھائی۔ مشہور صوفی بایزید بسطامیؒ (وفات ۸۷۴ء) کے استاد ابوعلی السندی سندھی تھے۔ بسطامیؒ نے ان سے ''توحید و الحقائق'' اور علم فنا سیکھا اور انھیں حنفی فقہ کی تعلیم دی۔ ابوعلی سندھی کی بزرگی کا اعتراف مولانا جامی نے بھی کیا

ہے۔ "بایزید گوید من از ابو علی علم فنا و توحید آموختم و ابو علی از من۔"[۸۸] مولوی ابوظفر ندوی کا تو دعویٰ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے اجداد بھی سندھی تھے۔[۸۹]

ابن اثیر نے عربی زبان کے کئی شاعروں کا تذکرہ کیا ہے جو سندھی نژاد تھے۔ ان میں سب سے ممتاز ابو العطا سندھی ہے جو بچپن ہی میں قید ہو کر شام گیا تھا۔ اس کو عربی پر یوں تو پوری قدرت حاصل تھی البتہ سندھی ہونے کے سبب وہ بعض عربی آوازوں کو صحیح طور سے ادا نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے اپنے قصیدے راوی سے پڑھواتا تھا۔ ابو العطا سندھی کے آقا کو اس کا ایک قصیدہ اتنا پسند آیا کہ اس نے ابو العطا کو آزاد کر دیا۔ ابو العطا نے متعدد قصیدے خلفائے بنی اُمیّہ کی شان میں لکھے اور جب ان کا زوال ہوا تو کئی مرثیے تصنیف کیے۔ اس کے دو اشعار بطور نمونہ درج ذیل ہیں:

الا اَن عینالم تجد یوم واسط
علیک بخاری و معها لجمود
عشیتر تام النائحات و صفقت
اکف بایدی ماتم و خدود

ایک اور شاعر ابو ضلع سندھی تھا جو غلامی کا طوق پہنے بغداد میں وارد ہوا تھا۔ اس کو وطن کی زیارت پھر کبھی نصیب نہ ہوئی مگر وہ جب تک زندہ رہا اپنے ملک کے گُن گاتا رہا۔ آثار البلاد قزوینی میں اس کا ایک قصیدہ ہندوستان کی تعریف میں موجود ہے۔ کیا عجب کہ عربی زبان میں اس نوعیت کی سب سے پہلی تصنیف وہی ہو۔ ابو ضلع سندھی کو ہندوستان کے ذرّے ذرّے سے محبت ہے۔ اس کے نزدیک یہاں بارش سے موتی اور یاقوت پیدا ہوتے ہیں اور یہاں کے میووں اور پھلوں کا جواب ممکن نہیں اور یہاں کی تلوار کو صیقل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور یہاں کے نیزے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی جنبش سے فوجوں کے دل ہل جاتے ہیں:

لقد انکر اصحابی وما ذلک بالامثل
اذا مامدح الهند و سنهم الهند فی المقتل
لعمری انها ارض اذا القطر بها ینزل

يصير الدر واليا قوت والدر لمن يعطل
فمنها المشک والكافور والعنبر والمندل
واصناف من الطيب ليستعمل من ليتفل
وانواع الافاويه وجوز الطيب والسنبل
ومنها العاج والساج ومنها العود و
الصندل
وان التوتيا فيها كمثل الجبل الاطول
ومنها الببر والخرو منها ايضل والدغفل
ومنهاالكرک و الببغاء والطاؤس و
الجوزل
ومنها شجر الرنج والسامهم والفلفل
سيوف مالها مثل قد استغنت عن الصيقل
وارماح اذا ما هنرت اهتلز بها الحجفل
فهل تنكر هذا الفضل الا الرجل الاخطل

جب میدان جنگ میں ہندی تلوار اور تیر کی تعریف کی گئی تو میرے دوستوں نے اہلِ ہند کے فضل و کمال سے انکار کیا حالانکہ یہ کسی طرح بھی مناسب نہ تھا۔

میری عمر کی قسم جب ہند میں نزول باراں ہوتا ہے تو بارش کے یہ قطرے زیور سے خالی انسان کے لیے موتی اور یاقوت بن جاتے ہیں۔

اس میں مشک، کافور، عنبر اور صندل پیدا ہوتا ہے اور گندہ رہنے والے کے لیے بہت سی خوشبویات ہیں۔

اس میں قسم قسم کے خوشبودار پودے اور سنبل کے بوٹے ہیں اور ہاتھی دانت، ساگون، عود اور صندل کے درخت پائے جاتے ہیں۔

یہاں تو تیا لبے چوڑے پہاڑ کی طرح ہوتا ہے اور اس کے جنگلوں میں شیر ببر، چیتے، ہاتھی، بھیڑیئے کے بچے، سارس، طوطے، مور اور کبوتر پائے جاتے ہیں۔

ہند میں تل اور کالی مرچوں کے درخت ہیں۔

بے مثال ہندی تلواریں صیقل سے بے نیاز ہیں اور جب ہندی نیزے گردش میں آتے ہیں تو سارا لشکر حرکت میں آجاتا ہے۔

اہلِ ہند کے فضل وکمال کا وہی شخص منکر ہوسکتا ہے جو احمق ہو۔

فنِ موسیقی سے ناواقفیت کے باعث ہم یہ نہیں بتاسکتے کہ سندھی موسیقی میں عرب موسیقی کی ملاوٹ کتنی ہے البتہ ہمارے بعض راگوں کے نام خود اس کی اصلیت کا پتہ دیتے ہیں مثلاً ایمن، رج اور زنوگلہ جو یہاں جنگلہ ہوگیا۔ سندھ میں الغوزے کا رواج بھی غالباً عربوں ہی کے عہد میں ہوا۔

عربوں کے عہد کی کوئی عمارت اب موجود نہیں ہے۔ البتہ بھنبھور میں جو پرانے آثار دریافت ہوئے ہیں ان کا مطالعہ اس اعتبار سے بہت مفید ہے کہ وہاں ایک ہی مقام پر تلے اوپر چار تہذیبوں کے نشان ملتے ہیں۔ سب سے نچلی سطح پر ساکاؤں اور پارتھیوں کے، اس سے اوپر ساسانیوں کے، پھر ہندوؤں کے اور سب سے اوپر مسلمانوں کی تہذیب کے۔ ساکاؤں کے آثار پہلی صدی قبل مسیح اور دوسری صدی عیسوی کے درمیانی عہد کے ہیں۔ ان آثار سے پہلی بار یہ پتہ چلا ہے کہ ساکاؤں اور پارتھیوں کا مرکز گو شمال میں واقع تھا لیکن سمندر کے ساحل تک کے علاقے بھی ان کے تسلط میں تھے۔ ساسانیوں کے عہد کی چیزوں میں سب سے قیمتی دریافت ان کے سکے ہیں۔ ایک سکے پر ایک طرف ساسانی فرماں روا کی شبیہ بنی ہے اور پہلوی حروف کندہ ہیں۔ اور دوسری طرف آتش کدہ بنا ہے۔ اور ۲۱ یزدگردی سال (۳۲ھ) اور مَرو لکھا ہے (جس ٹکسال کا یہ سکہ تھا)۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے سامنے کی طرف خطِ کوفی میں بسم اللہ بھی کھدا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ سکے ڈھلا تو ساسانی عہد میں تھا لیکن فتح ایران کے بعد عربوں نے اس پر بسم اللہ کی عبارت کندہ کروا دی تھی۔ ہندوؤں کے زمانے کی چیزیں کثرت سے ملی ہیں۔ ان میں مٹی کے منقش برتن، شیولنگم، مورتیاں، سیپ اور ہاتھی دانت کے زیبائشی

سامان، شیشے اور پتھر کی مالائیں، تانبے کے چمچے، کڑے، چوڑیاں، چھلے اور سرمہ کی سلائیاں اور لوہے کی چھریاں اور کلہاڑے قابلِ ذکر ہیں۔ مٹی کے بعض مٹکوں پر کالی روشنائی سے کچھ الفاظ اور ہند سے دیوناگری رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں۔ ساتویں آٹھویں صدی عیسوی کی ان تحریروں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس علاقے میں عربی رسم الخط سے پیشتر دیوناگری رسم الخط رائج تھا۔

بھنبھور میں اموی اور عباسی دونوں عہدوں کی چیزیں برآمد ہوئی ہیں۔ لہٰذا ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ جگہ خواہ دیبل ہو یا نہ ہو محمد بن قاسم کے زمانے میں سندھ کی اہم بندرگاہ ضرور تھی۔ عربوں کے دَور میں شہر کے دو حصے تھے۔ ایک حصار بند علاقہ جس میں بندرگاہ، جامع مسجد، سرکاری دفاتر اور حاکموں کے مکانات واقع تھے۔ دوسرا صنعتی علاقہ جو حصار کے باہر تھا۔ حصار کی چنائی پتھر کے بڑے بڑے ٹکڑوں اور مٹی کے گارے سے کی گئی تھی اور دیواروں کو تھوڑے تھوڑے فاصلے پر برجیوں سے مستحکم کیا گیا تھا۔ دیواروں کی اونچائی آج بھی ۱۹ فیٹ ہے۔

عربوں کی سب سے تاریخی تعمیر بھنبھور کی جامع مسجد ہے۔ یہ عمارت شہر کے وسط میں واقع تھی۔ اس جگہ کی کھدائی میں اب تک تیرہ کتبے ملے ہیں۔ یہ کتبے پتھر کی سلوں پر خطِ کوفی میں کندہ ہیں۔ اتفاق سے دو کتبوں پر تاریخیں بھی درج ہیں ایک پر ۱۰۹ھ (۷۲۷ء) اور دوسرے پر ۲۹۴ھ (۹۰۷ء) پہلے سن تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ عربوں نے وادیٔ سندھ میں سب سے پہلی مسجد اسی مقام پر تعمیر کی تھی۔ مسجد کا نقشہ کوفہ اور واسط کی جامع مسجدوں (۶۷۰ء اور ۷۰۲ء) سے مشابہ ہے۔ بھنبھور کی مسجد ایک چوکور عمارت تھی۔ ۱۲۲ فیٹ لمبی اور ۱۲۰ فیٹ چوڑی۔ اس کا صحن ۷۵ فیٹ لمبا اور ۵۸ فیٹ چوڑا تھا۔ اور اس پر پتھر کی اینٹیں بچھی ہوئی تھیں۔ مسجد کی تین سمتوں میں چھوٹے چھوٹے حُجرے اور دالان تھے۔ ان کی چھتوں کو لکڑی کے دو رویہ کھمبوں پر قائم کیا گیا تھا۔ مغربی سمت میں کافی کشادہ عبادت گاہ تھی۔ اس کی چھت کو گیارہ گیارہ کی قطار میں ۳۳ کھمبے سنبھالے ہوئے تھے۔ کھمبوں کے جو ٹکڑے ملے ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان پر منبت کاری کی گئی تھی۔ کھمبے چوکور پتھروں پر رکھے ہوئے تھے اور ان پتھروں پر اُبھرواں نقش و نگار بنے تھے۔ مگر وہ عربوں سے قبل کی کسی عمارت میں استعمال ہو چکے تھے۔ صحن کے

شمال مشرقی گوشے میں وضو کے لیے ایک چبوترہ اور پانی کے اخراج کے لیے پتھر کی ایک پکی نالی بنی تھی۔ مسجد میں محراب نہیں تھی۔ محراب کی عدم موجودگی بھی مسجد کی قدامت کی وزنی دلیل ہے کیونکہ محراب کا رواج بازنطینی اثر کے تحت خلیفہ ولید اوّل کے عہد میں (۷۰۹ء) مدینہ میں شروع ہوا تھا۔ مسجد میں ۷۰۹ء کا جو کتبہ ملا ہے وہ خطِ کوفی میں خطاطی کا شاہکار ہے۔

مسجد کے شمال میں ایک اور شاندار عمارت کے آثار ملے ہیں۔ یہ عمارت شاید کسی سرکاری دفتر یا مدرسے کی تھی۔ اس میں دو رویہ کمرے اور غلام گردشیں تھیں مگر گھریلو استعمال کی بہت ہی کم چیزیں یہاں سے نکلی ہیں۔ حصار کے شمال مشرقی گوشے میں پتھر کی بنی ہوئی ایک اور نہایت پُرشکوہ عمارت کے آثار دریافت ہوئے ہیں۔ یہ عمارت نیم دائرے میں تھی اور اس کی دیواریں ٹھوس پتھر کی تھیں۔ فرش پر چونے کا پلستر کیا ہوا تھا۔ عمارت میں ایک بڑا سا کنواں بھی تھا اور اس کا ایک پھاٹک میٹھے پانی کی جھیل کی طرف کھلتا تھا۔ اس جگہ سے عربوں کی اقامت کے بالکل ابتدائی دنوں کی چیزیں نکلی ہیں۔

بھنبھور میں اموی عہد کے مٹی کے برتن بھی ملے ہیں۔ ان پر عربی حروف خطِ کوفی میں ابھارے گئے تھے یا پھول پتیاں اور اقلیدسی شکلیں بنی تھیں۔ ان ظروف میں ایک چھوٹا سا پیالہ ہے جس میں دو طرف دستے لگے ہیں اور خطِ کوفی میں ایک شعر لکھا ہے۔ بہت سے مٹکے ملے ہیں۔ جن کے نیلے اور سبز روغن آج بھی شیشے کی طرح جھلکتے ہیں۔ ان پر انگور کی بیلوں اور پھول پتیوں سے بہت دلکش نقش و نگار بنائے گئے ہیں۔ البتہ عباسی عہد کے برتنوں پر ایرانی بالخصوص نیشا پوری اثرات غالب ہیں۔

بھنبھور سے عربوں کے زمانے کے سیکڑوں سکے برآمد ہوئے ہیں۔ یہ دو قسم کے ہیں۔ اوّل وہ جو خلفائے بغداد کی ٹکسالوں میں ڈھالے گئے تھے اور دوئم وہ جو سندھ میں ڈھلے تھے۔ بغدادی سکے بہت پتلے اور سڈول ہیں۔ اور ان پر عربی عبارت بڑی خوبصورتی سے کھودی گئی ہے۔ ان کے برعکس مقامی سکے چھوٹے اور بھدے ہیں۔ ان کے سانچے شاید عطائیوں نے تیار کیے تھے۔ سب سے پرانے سکے خلیفہ ولید بن عبدالملک کے ہیں جس کے عہد میں محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا تھا۔ یہ سکے چاندی کے ہیں۔ اور ان پر سن ۹۵ھ (۷۱۳ء) کندہ ہے۔

مگر تہذیبی اکتساب کا دھارا ہمیشہ ایک ہی سمت میں نہیں بہتا بلکہ دو قوموں کے مابین جب کوئی مستقل رشتہ قائم ہوتا ہے تو وہ ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ ضرور سیکھتی ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو عربوں نے سندھ و ہند کی تہذیب سے جو فیض حاصل کیا کہ وہ کہیں زیادہ وسیع تھا۔ عربوں نے اس وقت تک اپنے ذہن کے دروازے بند نہیں کیے تھے بلکہ خذما صفیٰ و دع ما کدر کے اصول پر عمل کرتے تھے۔ وہ نئے نئے علوم و فنون کی تلاش میں رہتے تھے اور جہاں کہیں کوئی کارآمد چیز مل جاتی تھی اس سے استفادے کی پوری کوشش کرتے تھے۔ چنانچہ انھیں یہاں علم ہیئت، علم حساب و ہندسہ، طب، کیمیا، فلسفہ، سیاست، حربیات، یوگا، تصوف اور ادب کی جو جو مستند کتابیں دستیاب ہوئیں انھوں نے ان کا ترجمہ عربی زبان میں کرلیا۔

عرب اور سندھ و ہند کے درمیان فکری اختلاط کو خلیفہ منصور عباسی (۷۵۳ء۔ ۷۷۴ء) اور خلیفہ ہارون رشید (۷۸۰ء۔ ۸۰۸ء) کے عہد میں بہت فروغ ہوا۔ بالخصوص برمکی وزیروں کی علم دوستی کے باعث۔ برمکیوں کے اجداد کشمیر سے ایران گئے تھے اور عباسی دربار میں ان کا بڑا اثر و رسوخ تھا۔ ہارون رشید کے وزیر یحیٰ برمکی کا بیٹا موسیٰ برمکی اور پوتا عمران برمکی دونوں سندھ کے والی رہ چکے تھے۔ اس لیے یہاں کے علوم و فنون سے بخوبی آگاہ تھے۔ انھوں نے متعدد عالموں کو یہاں طب سیکھنے کے لیے بھیجا۔ اور ہندو گیانیوں کو عراق بلوایا۔ ان کو شفاخانوں کی نگرانی سپرد کی اور سنسکرت کی اہم کتابیں ان سے عربی میں ترجمہ کروائیں۔

سندھی عالموں کا پہلا وفد خلیفہ منصور کے زمانے میں ۷۷۱ء میں عراق گیا۔ اس وفد میں ایک حساب داں پنڈت بھی شامل تھا۔ وہ برہما گپتا کی کتاب "برھما سدھانت" بھی اپنے ہمراہ لے گیا تھا۔ خلیفہ نے سدھانت کا ترجمہ ایک عرب حساب داں کی مدد سے عربی میں کروایا۔ عراق میں اس پنڈت کے کئی شاگرد بھی ہوئے۔ اور سدھانت کی جسے عرب کتاب الہند والسندھ کہتے تھے، کئی شرحیں اور خلاصے لکھے گئے۔ عربوں نے ہندسہ کا علم بھی اسی پنڈت سے سیکھا۔ عرب علم ہندسہ کو الرقوم الہندیہ کہتے تھے مگر یہ علم جب عربوں کی وساطت سے یورپ پہنچا تو وہاں عربوں سے منسوب ہوگیا۔

عباسیوں کے عہد میں یونانی طب کا رواج عام تھا۔ اور شاہی اطبا بھی یونانی ہوتے تھے۔ فتح

سندھ کے بعد جب عربوں کو سندھی بیدوں سے سابقہ پڑا تو پتہ چلا کہ ہندوستانی طب میں بھی بڑی خوبیاں ہیں۔ چنانچہ ہندوستانی طب سے واقفیت کی خاطر ایک درجن سے زیادہ سنسکرت کتابیں عربی زبان میں منتقل کی گئیں۔ ان میں ہندی طب کے مشہور عالم سوش روک اور چارک کی تصنیفات بھی شامل تھیں۔ ایک کتاب جانوروں کے علاج سے متعلق تھی۔ دوسری جڑی بوٹیوں کی تاثیر پر تھی۔ تیسری عورتوں کے امراض پر، اور چوتھی سانپ کے زہر پر۔ زہروں پر ایک کتاب خالد برمکی کی فرمائش پر فارسی میں ترجمہ کی گئی اور پھر عربی میں۔ ہندوستانی بیدوں کی بھی بغداد میں بڑی آؤ بھگت کی جاتی تھی۔ کہتے ہیں کہ ایک بار ہارون رشید بیمار پڑا۔ یونانی طبیبوں نے بہتیری کوشش کی مگر افاقہ نہ ہوا۔ تب خلیفہ نے منکا نامی ہندوستانی بید کو طلب کیا۔ منکا کے علاج سے ہارون الرشید نے شفا پائی اور انعام و اکرام سے نوازنے کے علاوہ منکا کو دارالترجمہ میں سنسکرت کی کتابیں ترجمہ کرنے پر مامور کیا۔

صنف ادب میں سب سے مشہور کتاب جس کا عربی میں ترجمہ ہوا پنچ تنتر تھی۔ جانوروں کی حکایت کے اس مجموعے کو عربی میں کلیلہ و دمنہ کہتے ہیں اور فارسی میں انوار سہیلی۔ تحقیق سے یہ بھی ثابت ہوا ہے کہ الف لیلہ کی متعدد داستانیں ہندوستانی کہانیوں سے ماخوذ ہیں۔ ان کے علاوہ مہابھارت اور ارتھ شاستر کے ترجمے بھی عربی میں کیے گئے۔ اور بدھ مت سے متعلق بھی کئی کتابیں عربی زبان میں منتقل ہوئیں۔ اس بناء پر بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں ویدانت، بھگوت گیتا اور گوتم بدھ کی تعلیمات کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ چنانچہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ:

> "عرب مصنفین (مثلاً الندیم، الاشعری، شہرستانی) کی تصانیف میں ہندوستانی مذاہب اور فلسفہ کے متعلق مستقل ابواب ہیں۔ ان کے علاوہ اس زمانے کے اسلامی لٹریچر میں بدھ سادھوؤں اور یوگیوں کا ذکر بالوضاحت ملتا ہے۔ ان تعلقات کی بناء پر بعض یوروپین مستشرقین کی رائے ہے کہ ان ہندوستانی اثرات کے راستے کئی خیالات جن کا سراغ قرآن مجید یا احادیث یا سیرت نبویؐ میں نہیں ملتا تصوف میں داخل ہو گئے۔"[۱۹]

غرض یہ کہ تین سو سال کی طویل مدت میں اہلِ سندھ نے عربوں سے اور عربوں نے سندھیوں سے بہت کچھ سیکھا۔ البتہ یہاں کے آلاتِ پیداوار بدستور وہی رہے جو سندھ میں عربوں سے پیشتر رائج تھے۔ اور سماجی رشتوں کی نوعیت میں بھی کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ اس اعتبار سے سندھ کی قومی تہذیب کی اساس تو وہی رہی جس کا خمیر وادیٔ مہران کے آب و گِل سے اٹھا تھا لیکن یہ تہذیب مسلمانوں کے نظامِ فکر و احساس سے پھر بھی آزاد نہ ہو سکی۔ سماجی اور سیاسی اقتدار بھی ہمیشہ مسلمانوں کے اونچے طبقوں ہی کے ہاتھ میں رہا۔ وہی نظم و نسق کے اصول نافذ کرتے تھے۔ وہی تہذیبی قدروں کا رخ متعین کرتے تھے اور لوگوں کے مزاج و مذاق پر انھیں کی جمالیاتی رغبتوں کا سکہ چلتا تھا۔ سندھی زبان بھی اب وہ نہیں رہی جو عربوں کی آمد سے پیشتر تھی۔ سندھی کا رسم الخط ہی نہیں بدلا بلکہ اس کا لسانی جمود بھی ٹوٹ گیا۔ اور عربی الفاظ کی وجہ سے سندھی لغت کا ذخیرہ بہت وسیع ہو گیا۔

سندھ کی تہذیبی تشکیل میں دریائے سندھ نے بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے کیونکہ اہلِ سندھ کی معیشت کا انحصار اسی دریا پر ہے۔ اسی دریا سے نہریں نکال کر وہ اپنے کھیتوں کو سیراب کرتے تھے۔ یہی دریا ان کی سب سے محفوظ شاہراہ تھی جس کے ذریعہ وہ اپنا تجارتی مال بندرگاہوں تک لے جاتے تھے۔ وہ سندھ ساگر کے گیت گاتے تھے اور اپنے بچوں کو اس کی کہانیاں سناتے تھے۔ چنانچہ ان کی تہذیب عربوں کی آمد سے پیشتر انفرادی پیکر میں ڈھل چکی تھی۔ اس سلسلے میں پروفیسر گان کاکی نے ایک چینی تصنیف کا حوالہ دیا ہے جس میں سندھیوں کی قومی خصوصیات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "یہ لوگ وجیہہ، نرم گفتار اور سست ہوتے ہیں۔ ان کو گیت، موسیقی اور رقص کا بڑا شوق ہے۔ اور وہ اپنے ملک سے بہت محبت کرتے ہیں۔"[۲۰] خود عرب مصنفین سندھ کو برِصغیر کے بقیہ علاقوں سے الگ ملک سمجھتے تھے۔

سندھ کی تہذیبی وحدت کی آخری حد غالباً ملتان اور اُوچھ (پنج ندکا علاقہ) تھی جہاں سے دریائے سندھ اپنے معاون دریاؤں کے پانی کو سمیٹ کر سندھ میں داخل ہوتا ہے۔ راجہ داہر کی شمالی سرحد بھی وہی تھی اور محمد بن قاسم کی آخری منزل بھی وہی تھی۔ ملتان کے اوپر "غیر علاقہ" شروع ہو جاتا تھا۔

## حوالہ جات


۱۔ راجہ چچ، چچ نامہ، ص ص ۹۵۔۹۶

۲۔ ایضاً، ص ص ۹۸۔۹۹

۳۔ ایضاً، ص ۱۰۳

۴۔ ایضاً، ص ۱۰۸

۵۔ ایضاً، ص ۴۵

۶۔ ایضاً، ص ۳۹۶

۷۔ ایضاً، محمد بن قاسم کے نام خط، ص ۳۰۳

۸۔ ایضاً، ص ص ۱۳۶۔۳۳۵

۹۔ ایضاً، ص ۵۳۶

۱۰۔ ایضاً، ص ص ۳۰۱، ۳۰۲

۱۱۔ شیخ محمد اکرام، بحوالہ ایلیٹ و ڈاؤسن، ص ۲۰۳، جلد اوّل

۱۲۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام

۱۳۔ پروفیسر حتی، تاریخ عرب، ص ۴۳۵

۱۴۔ احسن التقاسیم، لیڈن، ص ص ۴۸۱۔۴۸۲

۱۵۔ سندھ گزیٹیئر، ص ۱۳۹، و شیخ اکرام، ص ۱۹

۱۶۔ ص ۳۷۲

۱۷۔ نفحات الانس، بحوالہ آب کوثر، ص ۳۶

۱۸۔ ص ۳۵۹

۱۹۔ شیخ محمد اکرام، ایضاً، ص ۳۵

۲۰۔ جنرلز آف پاکستان، ص ۱۱۸

چھٹا باب

# ترکی اور ایرانی تہذیب کے اثرات

سلطان محمود غزنوی کو دولت کی ہوس ہندوستان لائی تھی۔ اسے کیا خبر تھی کہ غزنوی لشکر کے حملے ایک ایسے تہذیبی انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوں گے جس کے نقوش صدیوں تک مٹائے نہ مٹ سکیں گے۔ اس تہذیبی انقلاب کی داغ بیل ماوراء النہر کے ترکوں نے ڈالی تھی۔ البتہ جو طرزِ معاشرت اور نظامِ اقدار وہ اپنے ہمراہ لائے اس پر ایرانی تہذیب کی چھاپ بہت گہری تھی۔ دراصل اس زمانے میں بغداد سے بخارا تک عباسی سلطنت کے ہر گوشے میں ایرانی تہذیب ہی کا ڈنکا بج رہا تھا۔

ایرانی تہذیب کا غلبہ ہمارے ملک پر قریب قریب آٹھ سو (۸۰۰) برس تک رہا۔ اس غلبہ کی سب سے روشن نشانی فارسی زبان ہے جس کے اثر سے ہم آج تک آزاد نہیں ہو سکے ہیں۔ انیسویں صدی تک سرکاری دفتروں کا سارا کاروبار اسی زبان میں ہوتا تھا اور ذریعۂ تعلیم بھی فارسی ہی تھا۔ درباروں میں باریابی اور سرکاری محکموں میں ملازمت کے لیے بھی فارسی جاننا ضروری تھا۔ خط و کتابت فارسی زبان میں کی جاتی تھی۔ شادی غمی کے رقعے فارسی میں لکھے جاتے تھے۔ شعر فارسی میں کہے جاتے تھے۔ فکر و فن کا اظہار فارسی میں ہوتا تھا۔ غرض کہ فارسی دانی تہذیب و شائستگی کی علامت بن گئی تھی۔ حکمران اور متوسط طبقے مادری زبان میں اظہارِ خیال کو باعثِ ننگ خیال کرتے تھے اور جس شخص کو فارسی نہیں آتی تھی اس کو اُجڈ اور گنوار سمجھتے تھے۔ فارسی زبان کے اثر و نفوذ کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اٹھارویں صدی میں جگہ جگہ غیر مسلموں کی خودمختار ریاستیں قائم ہو گئی تھیں لیکن ان کی دفتری زبان بھی فارسی ہی تھی۔

ایرانی تہذیب کے غلبے کے سبب سے زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی اہم تبدیلیاں

رُونما ہوئیں۔ ترکوں کا رہن سہن وادی سندھ کے باشندوں سے مختلف تھا۔ ان کی ضرورت کی چیزیں بھی یہاں نہیں ملتی تھیں۔ ان ضرورتوں کو پورا کرنے کے سلسلے میں متعدد صنعتوں نے رواج پایا۔ اسی نسبت سے نئے نئے ہنر اور پیشے اختیار کیے جانے لگے اور حکامِ وقت کے طور طریقے اور رسوم و رواج بھی اپنائے جانے لگے۔ اور بہت دن نہ گزرے تھے کہ برِصغیر کی خوراک اور پوشاک پر، سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز پر، علم و حکمت پر، ادب، مصوری، موسیقی، رقص، تعمیر، آرائش و زیبائش کے سامان، حرب و ضرب کے آلات، اور نشست و برخواست کے آداب سب پر ایرانی تہذیب کا رنگ چڑھ گیا۔

مگر یہ تبدیلیاں زیادہ تر شہروں کے اونچے اور متوسط طبقوں کی زندگی میں آئیں۔ دیہات کے لوگوں پر اس تہذیبی انقلاب کا اثر بہت کم پڑا۔ اس طرح ایرانی غلبے کی وجہ سے ہماری ملکی تہذیب دو الگ الگ خانوں میں بٹ گئی۔ ایک خانہ ایرانی تہذیب کا تھا اور دوسرا مقامی تہذیبوں کا۔ ایرانی تہذیب کو راج سنگھاسن نصیب ہوا۔ البتہ مقامی تہذیبوں کا کوئی پُرسانِ حال نہ رہا۔ مقامی تہذیبیں اگر زندہ رہ گئیں تو اپنی داخلی صلاحیتوں کے طفیل۔ کسی راجہ نواب نے ان کی سرپرستی نہیں کی۔

عربوں نے ۶۴۲ء میں فارس کو فتح کیا تھا۔ رفتہ رفتہ ساسانی سلطنت کے بقیہ علاقے بھی ان کے زیرِنگیں آ گئے۔ اور ۷۱۲ء میں جن دنوں محمد بن قاسم سندھ پر قبضہ کرنے میں مصروف تھا تو عربوں کے ایک اور لشکر نے قطیبہ ابن مسلم کی قیادت میں بخارا، سمرقند، اور ماوراء النہر کو تسخیر کر لیا۔ نویں صدی میں جب عربوں کا زوال شروع ہوا تو ماوراء النہر میں سامانیوں نے اپنی خود مختار حکومت قائم کر لی (۸۷۴ء۔۹۹۹ء) سامانیوں کا دارالسلطنت بخارا تھا اور بلادِ عجم میں انھیں کا فرمان چلتا تھا۔ سامانی ایرانی نژاد تھے۔ انھوں نے عربی کو ہٹا کر فارسی کو سرکاری زبان کا رتبہ دیا۔ اور ایرانی تہذیب کو خوب چمکایا۔ فارسی کا پہلا عظیم شاعر رودکی (وفات ۹۴۰ء) سامانیوں ہی کے دربار سے وابستہ تھا۔

سامانیوں کے آخری دنوں میں بخارا میں بھی بغداد کی مانند ترکی غلاموں کا اثر و نفوذ بہت بڑھ گیا تھا۔ یوں بھی ماوراء النہر کی بیشتر آبادی ترک تھی چنانچہ الپتگین نامی ایک ترک غلام نے

سامانیوں کے خلاف بغاوت کر دی اور غزنی میں اپنی خود مختار حکومت بنالی (۹۶۲ء)۔ الپتگین کے بعد سبکتگین نامی ایک اور غلام جس کی شادی الپتگین کی بیٹی سے ہوئی تھی غزنی کے تخت پر بیٹھا (۹۷۶ء)۔ سبکتگین نے ہندو شاہی خاندان کے راجہ جے پال سے کابل اور پشاور کا علاقہ چھین لیا اور پشاور میں اپنا ایک نائب سلطنت مقرر کر دیا (۹۸۰ء)۔ امیر سبکتگین کے بیٹے سلطان محمود غزنوی (۹۹۷ء۔۱۰۳۰ء) نے باپ کی سلطنت کو بہت وسعت دی۔ اور غزنی سے سرہند تک غزنویوں کی عملداری ہوگئی۔

لاہور کا ستارۂ اقبال محمود غزنوی کے جانشینوں کے عہد میں چمکا۔ یہاں امن تھا۔ خوش حالی تھی اور اہلِ دانش کی حوصلہ افزائی ہوتی تھی۔ ولایتِ ہند کا دارالحکومت ہونے کے سبب سے نووارد مسلمانوں کو آرام سے زندگی بسر کرنے کے بہت مواقع حاصل تھے لہٰذا علماء، فضلا، صوفیاء کرام اور شعراء بخارا، سمرقند، ہرات، غزنی اور خراسان سے کھنچ کھنچ کر یہاں آنے لگے اور لاہور بلادِ اسلامیہ میں علم و ادب کا نہایت اہم مرکز بن گیا۔

مگر شمال مغرب کی سمت سے آنے والے ان بزرگوں کی سرگرمیاں لاہور تک محدود نہیں رہیں بلکہ بعضوں نے پشاور، ملتان، اُوچھ اور منصورہ میں بھی سکونت اختیار کر لی۔ اس طرح فارسی زبان و ادب اور ایرانی تہذیب کا غلبہ رفتہ رفتہ وادیٔ سندھ کے سبھی شہروں پر ہوگیا۔

غزنوی دَور کا سب سے مشہور شاعر مسعود سعد سلمان ساؤجی تھا (۱۰۴۶ء۔۱۱۲۱ء)۔ دراصل پاکستان کا پہلا فارسی شاعر وہی ہے۔ اس کے والد خواجہ سعد سلمان سلطان مسعود غزنوی کے عہد میں بہ سلسلۂ ملازمت لاہور آ کر آباد ہوئے تھے۔ مسعود سعد یہیں پیدا ہوا۔ وہ لاہور میں بڑے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتا تھا اور شاعری کے باعث دربار میں بھی اس کی بڑی عزت ہوتی تھی۔ لیکن یہی روشنیٔ طبع اس کے لیے عذاب بن گئی۔ چنانچہ کبھی وہ مقربینِ خاص کی صف میں جگہ پاتا اور کبھی معتوب ہو کر قید کی سختیاں جھیلتا تھا۔ کہتے ہیں کہ ۱۰۷۹ء میں سلطان ابراہیم غزنوی کو خبر ملی کہ آپ کا بیٹا سیف الدین محمود سلطان ملک شاہ سلجوقی سے مل کر آپ کے خلاف سازش کر رہا ہے۔ بادشاہ نے سیف الدین محمود کو قید کر دیا۔ اور اس کے ہم نشینوں کو کڑی سزائیں دیں۔ مسعود سعد سلمان بھی اسی جرم میں گرفتار ہوا اور دس سال قید رہا۔ چنانچہ

لکھتا ہے کہ:

| | |
|---|---|
| تارے از موئے من سفید نہ بود | چوں بہ زنداں مرا فلک بہ نشاند |
| (میرے بدن کا ایک بال بھی سفید نہ تھا | جس وقت کہ فلک نے مجھے زنداں میں ڈالا) |
| ماندم اندر بلاؤ غم چنداں | کہ یکے موئے من سیاہ نہ ماند |
| (میں نے اتنے دن مصیبت میں گزارے | کہ میرا ایک بال بھی سیاہ نہ رہا) |

قید سے چھٹکارا پانے کے بعد مسعود سعد سلمان کو نائب سلطنت ہند کے پیشکار اور سپہ سالار ابونصر فارسی کی سرپرستی حاصل ہوگئی۔ ابونصر فارسی خود بھی شاعر تھا اور ادیبوں اور عالموں کی بڑی قدر کرتا تھا۔ اس نے مسعود سعد کو جالندھر کا ناظم مقرر کر دیا۔ لیکن حاسدوں نے اس کا پیچھا نہ چھوڑا۔ مسعود دوبارہ قید ہوا۔ اور تین سال تک اسیری کی صعوبتیں جھیلتا رہا۔ اسیری کے دوران ہی میں اس نے کئی حبسیہ قصیدے لکھے جو اپنے سوز و درد اور واردات قلبی کے باعث فارسی ادب میں ایک مخصوص مقام رکھتے ہیں۔ حبسیات کی جو روایت مسعود سعد نے ۹ سو برس پہلے قائم کی تھی وہ الحمد للہ اب تک نہ صرف زندہ ہے بلکہ غالبؔ، حسرتؔ موہانی، ظفر علی خاں، فیض احمد فیضؔ، حبیب جالبؔ، سردارؔ جعفری، مخدوم محی الدین، گل خاں نصیر، اجمل خٹک، استاد دامن، احمد ندیم قاسمی اور دوسرے ادیبوں نے اس روایت کو اور چمکایا ہے۔

رہائی کے بعد مسعود سعد سلمان کو شاہی کتب خانے کا منتظم بنا دیا گیا۔ اس نے اپنے کلام کی تدوین اسی زمانے میں کی۔ عوفی کا بیان ہے کہ مسعود کے تین دیوان تھے۔ "ایک فارسی میں، دوسرا عربی میں اور تیسرا ہندوی میں" — عربی اور ہندوی دیوان تو ضائع ہوگئے البتہ مسعود کا فارسی دیوان تہران سے شائع ہو چکا ہے۔

تذکرہ نویسوں نے مسعود کے علاوہ کئی اور لاہوری شاعروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں ابوعبد اللہ روزبہ، ابوالفرج رونی اور مسعود بن سعد شالی زیادہ مشہور ہیں۔ ۱۱۵۱ء میں جب علاؤ الدین جہاں سوز نے غزنی پر قبضہ کر کے شہر میں آگ لگا دی تو سلطان خسرو شاہ (۱۱۵۲ء۔ ۱۱۶۰ء) نے بھاگ کر لاہور میں پناہ لی۔ اب لاہور غزنویوں کا دارالحکومت ہوگیا۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو خسرو شاہ وادی سندھ کا پہلا مسلمان بادشاہ تھا جس نے یہاں مستقل سکونت اختیار کی۔

غزنی پر چونکہ ترکمان قبائیوں کا قبضہ تھا اس لیے وہاں کے علماء اور شعراء نے بھی لاہور کا رخ کیا۔ ان کے آنے سے لاہور کی تہذیبی رونق اور بڑھ گئی۔

لاہور کا آخری مسلمان بادشاہ خسرو ملک (۱۱۶۰ء۔۱۱۸۶ء) تھا۔ اس میں شمشیر وسناں کی صلاحیت تو نہ تھی البتہ وہ شعر و شاعری کا بڑا دلدادہ تھا۔ اس کے عہد کے شاعروں میں خواجہ شہاب الدین محمد بن رشید، یوسف بن نصر اور یوسف بن محمد الور بندی قابل ذکر ہیں۔ یوسف بن محمد کا شمار امراء دربار میں ہوتا تھا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد اس نے فقیری لے لی اور گوشہ نشین ہوگیا۔ خسرو ملک کے زمانے کا ایک مشہور فاضل نصر اللہ بن عبد الحمید تھا۔ اس نے کلیلہ دمنہ کا ترجمہ عربی سے فارسی میں کیا تھا۔ خسرو ملک نے کسی بات پر خفا ہو کر قید کر دیا اور نصر اللہ نے اسیری ہی میں وفات پائی۔

مگر جس طبقے نے یہاں کے عام لوگوں میں شعائر اسلامی کی تبلیغ کی اور ان کے دل و دماغ پر گہرا اثر ڈالا وہ ایرانی صوفیا تھے۔ یوں تو اکا دکا بزرگ سلطان محمود غزنوی کے عہد ہی میں یہاں آنے لگے تھے (شیخ اسماعیل بخاری نے لاہور کے ہزاروں شہریوں کو مسلمان کیا تھا۔ ۱۰۰۵ء) لیکن صوفیوں کے قافلے کے سالار اول درحقیقت داتا گنج بخش (۱۰۰۹ء۔ ۱۰۷۲ء) ہیں۔

داتا گنج بخش کا نام ابو الحسن علی عثمان تھا۔ وہ غزنی میں پیدا ہوئے چنانچہ اسی شہر کے دو محلوں کی نسبت سے جلابی اور ہجویری کہلاتے ہیں۔ غزنی میں مشہور عالم دین ابو العباس شقائی اور صوفی ابو الفضل محمد بن الحسن ختلی (جو حسن بصری کے مرید تھے) سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد ہجویری طویل سفر پر روانہ ہوگئے اور تقریباً دس سال تک مختلف شہروں میں گھومتے رہے۔ جہاں جاتے کسی مسجد یا خانقاہ میں ٹھہرتے اور شہر کے عالموں سے مذہبی مسائل سیکھتے، صوفیوں کی صحبت میں بیٹھ کر طریقت کے اسرار و رموز کی کھوج لگاتے اور جو کتاب بھی دستیاب ہوتی اس کا بغور مطالعہ کرتے۔ (کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ منصور حلاج کی پچاس تصنیفات بغداد، خوزستان، فارس اور خراسان کے سفر ہی میں میری نظر سے گزریں)۔ کشف المحجوب سے پتہ چلتا ہے کہ نیشا پور، مرو، سمرقند، فرغانہ، آذربائیجان، فارس، بغداد، دمشق غرض کہ کوئی ایسا تہذیبی مرکز نہ تھا جہاں ہجویری نے قیام نہ کیا ہو اور وہاں کے دانش وروں کی صحبت سے فیض

نہ اٹھایا ہو۔ سفر سے فارغ ہو کر ہجویری تقریباً چالیس سال کی عمر میں لاہور میں وارد ہوئے اور یہیں مستقل سکونت اختیار کر لی البتہ انھوں نے نہ غزنوی نائب سلطنت کے دربار کی دلیز چومی اور نہ وہ کسی امیر کی ڈیوڑھی پر سلام کرنے گئے بلکہ درویشوں کی مانند بقیہ عمر رشد و ہدایت میں گزار دی اور لاہور ہی میں انتقال کیا۔ ان کا مزار نو سو برس گزر جانے کے بعد آج بھی ہزاروں لاکھوں اِرادت مندوں کی زیارت گاہ ہے۔

داتا گنج بخش متعدد کتابوں کے مصنف بھی ہیں۔ مثلاً (۱) کتاب فنا و بقا جو جوانی میں لکھی گئی، (۲) اسرار الخرق و الملونات، (۳) الرعایہ بحقوق اللہ، (۴) نحو القلوب، (۵) الایمان، (۶) فرق فرق، (۷) کشف الاسرار، (۸) البیان، (۹) منہاج الدین، اور (۱۰) کشف المحجوب۔ وہ فارسی میں شعر بھی کہتے تھے۔ چنانچہ کشف المحجوب میں لکھتے ہیں کہ میرا ایک دیوان تھا جو چوری ہو گیا اور میری کتاب منہاج الدین کے ایک اور صاحب مصنف بن بیٹھے۔ مگر ان کا سب سے عظیم تخلیقی شاہکار کشف المحجوب ہے جو تصوف پر فارسی زبان میں پہلی تصنیف ہے۔ یہ شرف بھی لاہور ہی کو حاصل ہے کہ تصوف پر قدیم ترین کتاب اسی شہر میں لکھی گئی تھی۔

داتا گنج بخش نے کشف المحجوب اپنے ایک دوست ابوسعید ہجویری کے گیارہ سوالوں کے جواب میں رقم کی تھی۔ کتاب کے ابتدائی پانچ ابواب میں تصوف کی وجہ تسمیہ اور اس کے نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ بقیہ آٹھ فصلوں میں اکابر صوفیا کے احوال و اقوال سلسلہ وار بیان کیے گئے ہیں۔ پہلا سلسلہ جس کی ابتدا حضرت ابوبکر سے ہوتی ہے صحابہ اور تابعین کا ہے۔ دوسرا ائمہ اہلِ بیت کا۔ تیسرا اہلِ صفہ کا جو دن رات مسجد نبویؐ میں بیٹھ کر عبادت کرتے رہتے تھے۔ چوتھا تبع تابعین کا اور پانچواں متاخرین کا۔ اس کے بعد مصنف نے صوفیہ کے مختلف فرقوں کے عقائد پر روشنی ڈالی ہے اور آخر میں حقیقتِ نفس کی بڑی مفصل تشریح کی ہے۔

داتا گنج بخش کے علم و فضل کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ کشف المحجوب میں آیات قرآنی اور احادیث نبویؐ کے بکثرت حوالوں کے علاوہ آئمہ اور صوفیا کے تقریباً دو سو اقوال اور تیس کتابوں کے اقتباسات درج ہیں۔ (صوفیوں میں بیشتر اقوال ابو یزید بسطامی، ابوبکر شبلی، ابراہیم ادھم اور جنید بغدادی کے ہیں)۔ ان کو شریعت اور طریقت پر پورا عبور ہے اور وہ دونوں کے

بارے میں اپنی رائے بلاخوف وخطر ظاہر کرتے ہیں۔ وہ جاہ پرست اور دنیادار علماء دین سے اتنی ہی نفرت کرتے ہیں جتنی بناوٹی صوفیوں سے۔ وہ عالمِ بے عمل کو اتنا ہی برا سمجھتے ہیں جتنا جاہل اور اَن پڑھ صوفیوں کو۔ لیکن ان کا فطری رجحان شریعت کی جانب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک طریقت کی اساس شریعت ہے۔ اور جو طریقت، شریعت سے اجتناب کرے وہ کفر و الحاد ہے۔ داتا گنج بخش نے کتاب میں اسلام کے دوسرے فرقوں اور عقیدوں کا ذکر جس انداز سے کیا ہے اس کے تیور بھی جلالی ہیں۔ ان میں صوفیوں کی جمالی شان نہیں جھلکتی۔

کشف المحجوب کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ داتا گنج بخش کے وقت میں لاہور کو لہانور کہتے تھے اور گو یہ شہر سلطنتِ ہند کا دارالحکومت تھا لیکن شہرت کے اعتبار سے اس کی حیثیت ملتان سے کم تھی۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

"من اندر دیار ہند در بلدۂ لہانور کہ از مضافات ملتان است میانِ ناجنساں گرفتار ماندہ"[۱]

وہ لاہور کو ملتان کے "مضافات" میں شمار کرتے ہیں اور غالباً عالموں اور صوفیوں کی لاہور میں عدم موجودگی کے باعث اپنے آپ کو صحبتِ ناجنساں میں گرفتار محسوس کرتے ہیں۔

دراصل اس وقت تک وادیٔ سندھ میں مسلمانوں کا سب سے اہم تہذیبی مرکز ملتان ہی تھا۔ اس سے دو نتیجے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ اوّل یہ کہ ملتان کے اسماعیلی حکمران بڑے علم دوست اور روشن خیال تھے جو عقیدوں کے اختلاف کے باوصف ایران سے آنے والے صوفیوں کا خیر مقدم کرتے تھے۔ دوسرے یہ کہ ملتان اور اُوچھ میں آباد ہونے والے صوفیوں کا تعلق خود اسماعیلی یا شیعہ فرقے سے تھا۔ صورتِ حال کچھ بھی ہو لیکن اس تاریخی حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مغلوں کی آمد سے پیشتر تک تصوف کے سب سے بڑے مرکز ملتان اور اُوچھ تھے۔ چنانچہ وہ صوفی بزرگ جو ہندوستان جانے کے ارادے سے یہاں آتے وہ بھی لاہور کے بجائے ملتان ہی میں برسوں قیام کرتے تھے۔ مثلاً خواجہ معین الدّین اجمیری اور خواجہ قطب الدّین بختیار کاکی (دہلی)۔ خواجہ نظام الدّین اولیاء بھی جو بابا فرید گنج شکر کے مرید تھے دہلی سے اجودھن (پاک پٹن) آتے اور مہینوں مرشد کے پاس قیام کرتے تھے۔

صوفیائے ملتان میں پہلا نام شاہ یوسف گردیزی (۱۰۶۹ء۔ ۱۱۵۲ء) کا ہے۔ وہ بغداد سے آئے تھے اور ان کے خاندان کے لوگ آج تک ملتان میں آباد ہیں۔ مسلمانوں کے دور کی سب سے قدیم عمارت یوسف گردیزی ہی کا مزار ہے۔ دوسرے مشہور صوفی سلطان سخی سرور (وفات ۱۱۸۱ء) ہیں جو ملتان کے مضافات میں پیدا ہوئے تھے۔ مگر جن بزرگوں نے اپنی درویشی اور انسان دوستی کے باعث ملک گیر شہرت پائی ان میں بابا فرید گنج شکر (وفات ۱۲۶۵ء) اور شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی (۱۱۷۲ء۔ ۱۲۶۲ء) سر فہرست ہیں۔ شیخ بہاؤ الدین زکریا جو برّ صغیر میں سہروردی سلسلے کے بانی سمجھے جاتے ہے ملتان میں پیدا ہوئے۔ خراسان اور بغداد میں تعلیم پائی۔ وہیں شیخ شہاب الدین سہروردی کے مُرید ہوئے (سہروردی کو سلطان صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے جرم میں قتل کروا دیا تھا)۔ اور ملتان واپس آئے۔ ان کے اخلاق اور انداز تلقین میں اتنا خلوص اور انسانیت کا اتنا درد تھا کہ بے شمار لوگ ان کے مُرید ہو گئے۔ مگر وہ خانہ نشیں درویش نہ تھے بلکہ بہبودی خلق کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر شریک ہوتے تھے۔ انھوں نے آبپاشی کے لیے نہریں اور کنوئیں کھدوائے، زراعت کے لیے جنگلوں کو کٹوا کر کھیت تیار کئے اور تجارت کی بھی حوصلہ افزائی کی۔

شیخ بہاؤ الدین زکریا کو شاعری اور سماع کا بھی شوق تھا۔ مشہور ایرانی شاعر عراقی جو شہاب الدین سہروردی کا بھانجہ تھا ملتان آیا تو شیخ نے اس کی بڑی خاطر کی اور بالآخر اپنی بیٹی اس سے بیاہ دی۔ اُوچھ کے سید جلال الدین منیر شاہ میر سُرخ بخاری اور سندھ کے لال شہباز قلندر (وفات ۱۲۷۴ء) ان کے خاص مریدوں میں تھے۔

تیرہویں صدی کی ابتدا میں جب منگولوں نے ترکستان اور ایران کو تاخت و تاراج کرنا شروع کیا تو عالموں، صوفیوں، اور ہنر مندوں کی بہت بڑی تعداد نے ترکِ وطن کر کے ملتان، لاہور، سندھ اور ہندوستان میں پناہ لی۔ بابا فرید گنج شکر کے دادا بھی منگولوں کے خوف سے کابل سے بھاگ کر ملتان آئے تھے۔ بابا فرید گنج شکر ۱۱۷۴ء میں کھوتوال مضافاتِ ملتان میں پیدا ہوئے۔ ملتان، ہانسی اور دہلی میں تعلیم پائی۔ اور معرفت حاصل کرنے کی غرض سے دہلی، خراسان، عراق اور مکہ معظمہ کا سفر اختیار کیا۔ دورانِ سفر میں خواجہ قطب الدین بختیار

کاکی، شیخ شہاب الدین سہروردی اور شیخ فرید الدین عطار کی صحبتوں سے بھی فیض اٹھایا۔ سفر سے واپس آ کر پہلے دہلی میں قیام کیا پھر اجودھن میں مستقل سکونت اختیار کر لی اور وہیں انتقال فرمایا۔ ان کا لقب (شکر گنج) ان کی میٹھی زبان اور اخلاقِ حسنہ کی زندہ شہادت ہے۔

صوفیوں کی ہر دل عزیزی کا راز یہ ہے کہ انھوں نے وقت کی سب سے اہم سماجی ضرورت کو پورا کیا۔ یہ سماجی ضرورت تھی مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان مفاہمت اور دوستی۔ ترکی اور ایران سے آنے والے مسلمانوں کی تعداد آٹے میں نمک سے زیادہ نہ تھی۔ وہ حاکمِ وقت تھے اور طاقت کے زور پر رعایا کو اطاعت پر تو مجبور کر سکتے تھے مگر طاقت کے زور سے دلوں پر حکومت نہیں کی جا سکتی۔ دلوں پر حکومت تو وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کے دل میں انسانیت کا درد ہو، جو خدمتِ خلق کو سب سے بڑی عبادت سمجھتے ہوں، جو دوسروں کے ساتھ بلا امتیاز مذہب و ملت، رنگ و نسل، زبان و تہذیب، محبت کا برتاؤ کریں اور ہر آڑے وقت میں ان کے کام آئیں۔ یہ سماجی فریضہ صوفیوں نے اس خوبی سے ادا کیا کہ ہزاروں لاکھوں انسان اسلام کے حلقہ بگوش ہو گئے اور جنھوں نے اسلام قبول نہیں کیا ان کے دلوں میں بھی اجنبیوں کے خلاف وہ پہلی سی کدورت باقی نہیں رہی۔ ہندو مسلم اتحاد کی قوتوں کو فروغ دینے والوں میں صوفیائے کرام کی خدمات سرِفہرست ہیں۔ انھوں نے اپنے طرزِ عمل سے مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ میل جول بڑھانے کا طریقہ بھی سکھایا۔

صوفیائے کرام عوامی لوگ تھے۔ اور اُن کا اُٹھنا بیٹھنا عام لوگوں ہی کے ساتھ ہوتا تھا۔ لیکن عوام کے دلوں کو ہاتھ میں لینے اور ان کے جذبات و احساسات کی تہ تک پہنچنے کے لیے ان کی زبان کا جاننا بہت ضروری ہوتا ہے۔ اس زمانے میں جب ترکستان اور ایران سے آنے والے علماء اور امراء اپنی فارسی دانی پر فخر کرتے تھے اور مقامی زبانوں کو حقارت سے دیکھتے تھے صوفیوں نے مقامی زبانیں نہ صرف شوق سے سیکھیں بلکہ معرفت کی باتوں کو ان زبانوں میں نظم بھی کیا تاکہ آسانی سے لوگوں کے ذہن نشین ہو جائیں۔

"پنجابی ادب دی کہانی" کے مصنف عبدالغفور قریشی نے تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند کے حوالے سے لکھا ہے کہ دیسی زبانوں میں تبلیغ کرنے اور شعر کہنے کی ریت اسماعیلی

داعیوں نے گیارہویں صدی میں ڈالی تھی۔ ان میں سید نور الدین المعروف بہ ست گونور، شاہ شمس سبزواری ملتانی (۱۱۶۵ـ۱۲۷۶ء) پیر شہاب الدین اور پیر صدر الدین زیادہ مشہور ہیں۔ یہ لوگ لوہانا رسم الخط میں لکھتے تھے۔ یہ رسم الخط خوجہ واسندھی بھی کہلاتا ہے۔ ان پیروں کے کلام کے قلمی اور مطبوعہ نسخے سندھی، گجراتی، پنجابی، ہندوی اور کچھی زبانوں میں انڈیا آفس اور برٹش میوزیم کی لائبریریوں میں موجود ہیں۔ مصنف کے قول کے مطابق شاہ شمس کا اپنا "شمس مت" تھا جو "ست پنتھ کی دوسری شکل ہے۔" ان کے کلام کا نمونہ حسب ذیل ہے:

اے سُو بھاگا اِس دُنیا میں کیا کُھن آئیوں
کیا کُھن وسی نال سُو بھاگا
اے سُو بھاگا ناگوں توں آئیوں ناگوں توں ویسوں
کچھ نہ نبھسی نال سُو بھاگا
اے سُو بھاگا پیر پیار پیئوں وچہ چو نگے
کال نہ آوے ورد سُو بھاگا

اگر یہ کلام واقعی شاہ شمس سبزواری کا ہے تو پنجابی زبان کے شاید قدیم ترین اشعار یہی ہیں۔

بابا فرید شکر گنج کا عارفانہ کلام پنجابی اور ہندوی دونوں زبانوں میں ملتا ہے۔ ان کے ہندوی (اردو) کلام کے نمونے مولوی عبدالحق نے اپنے مقالے "اردو کی ابتدائی نشوونما میں صوفیائے کرام کا کام" میں نقل کیے ہیں۔ مثلاً

وقتِ سحر وقت مناجات ہے — خیز دریں وقت کہ برکات ہے
باتنِ تنہا کہ روی زیرِ خاک — نیک عمل کن کہ وہی سات ہے
باہمہ دم ہمدمِ ابرار شو — صحبتِ شیراز بڑی بات ہے
پند شکر گنج بدل وجاں شنو — ضائع مکن عمر عزیز ات ہے

یا

راول دیول ہمی نہ جایئے — پھاتا پہنہ ژو کھا کھایئے
ہم درویشہ آہے ریت — پانی لوریں اور مسیت

لیکن ان کے پنجابی اشلوکوں کو تعداد ہندوی اشعار سے کہیں زیادہ ہے اور پنجاب کے لوگ آج بھی ان اشلوکوں کو بڑی عقیدت سے گاتے ہیں۔ ان کی ہمہ گیری کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ گرو نانک (۱۴۶۹ء۔۱۵۳۹ء) نے بابا فرید کے بہت سے اشلوک سکھوں کی مذہبی کتاب گرنتھ صاحب میں شامل کر لیے تھے۔ اور سکھ لوگ اب تک ان اشلوکوں کو بڑی عزت سے پڑھتے ہیں۔

فریدا ڈکھاں سیتی دینہہ گیا، سولہا سیتی رات

کھڑا پکارے پاتنیں بیڑا کپر وات

غرض یہ کہ ہندو مسلمانوں کے درمیان میل ملاپ کی جوت جگانے کے علاوہ صوفیائے کرام نے یہاں کی مقامی زبانوں کی ابتدائی نشوونما میں بھی بڑا تاریخی کردار ادا کیا ہے۔

(۲)

سلطان شہاب الدین غوری کے نائب قطب الدین ایبک نے ۱۱۹۳ء میں دلی پر قبضہ کیا۔ اس وقت سے مغلوں کی آمد تک (۱۵۲۶ء) پانچ مختلف خاندانوں نے دہلی کے تخت پر حکومت کی:

| | | |
|---|---|---|
| ۱۔ خاندانِ غلاماں (قطب الدین ایبک، التتمش، رضیہ سلطانہ، بلبن) | ۱۱۹۳ء۔۱۲۸۷ء | ۹۴ سال |
| ۲۔ خاندانِ خلجی (علاؤ الدین خلجی) | ۱۲۹۰ء۔۱۳۲۰ء | ۳۰ سال |
| ۳۔ خاندانِ تغلق (محمد تغلق، فیروز تغلق) | ۱۳۲۰ء۔۱۴۱۳ء | ۹۳ سال |
| ۴۔ خاندانِ سادات | ۱۴۱۴ء۔۱۴۵۱ء | ۳۷ سال |
| ۵۔ خاندانِ لودھی (سکندر لودھی، ابراہیم لودھی) | ۱۴۵۱ء۔۱۵۲۶ء | ۷۵ سال |

تین سو تینتیس برس کی اس طویل مدت میں پنجاب اور سرحد کے علاقے برابر سلطنت دہلی کے ماتحت رہے۔ اس اثناء میں فقط ملتان کو اسی سال (۱۴۴۳ء، ۱۵۲۴ء) کی خود مختاری نصیب ہوئی۔ البتہ سندھ کے بیشتر علاقوں پر دہلی کی گرفت ہمیشہ ڈھیلی رہی۔ مرکز جب بھی کمزور ہوا تو اہلِ سندھ نے موقع پاکر اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ لیکن سندھ کا طبقۂ امرا ایرانی زبان اور تہذیب کو بدستور خراج ادا کرتا رہا۔

پنجاب، سرحد اور سندھ دہلی کے مطیع تو ہو گئے لیکن غزنوی اور غوری دور کے افغان امراء اور سالارانِ فوج کے اثر و رسوخ میں کوئی فرق نہیں آیا اور نہ اس علاقے کی سیاسی اہمیت کم ہوئی۔ اوّلاً ترکی امرا کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ لہٰذا سلاطینِ وقت کو پنجاب اور سرحد کے ذی اثر اشخاص کو نظم و نسق میں شریک کرنا پڑتا تھا۔ دوئم سلطان محمود غزنوی اور سلطان محمد غوری کے زمانے ہی سے شاہی فوجوں میں پٹھانوں بالخصوص خلجیوں کی بڑے پیمانے پر بھرتی کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا لہٰذا سلطنت کے تحفظ اور توسیع کا انحصار پٹھان سپاہیوں کی کارکردگی پر تھا۔ وہ افغان سالار بختیار خلجی ہی تھا جس نے اودھ، بہار اور بنگال کو دہلی کی قلمرو میں شامل کیا (۱۱۹۹ء۔۱۲۰۶ء) اور وہ بھی خلجی سردار تھا جس نے خاندانِ غلاماں کے بعد دہلی میں خلجیوں کی حکومت قائم کی۔ اسی طرح لودھی اور سُوری خاندان کے حکمراں بھی افغان تھے۔ تغلق خاندان کا بانی غیاث الدّین تغلق گو ترک نژاد تھا لیکن اس کی ساری عمر پنجاب میں گزری تھی۔ اور تخت نشینی سے پہلے وہ دیپالپور کا صوبیدار تھا۔ شیخ محمد اکرام نے "آبِ کوثر" میں لکھا ہے کہ غیاث الدین تغلق بچپن میں بابا فرید کے پڑوس میں پاک پٹن میں رہا کرتا تھا۔ سید خاندان کا بانی خضر خان بھی پندرہ سال تک ملتان، لاہور اور دیپالپور کا صوبیدار رہ چکا تھا۔

شہزادگانِ دہلی کی سیاسی اور فوجی تربیت بھی عام طور پر پنجاب ہی میں ہوتی تھی بلکہ ولی عہد سلطنت کو تو ملتان کا صوبیدار مقرر کیا جاتا تھا اور وہ جنوبی پنجاب و سندھ کا مالک و مختار ہوتا تھا۔ سلطان غیاث الدین بلبن کا ولی عہد اور چہیتا بیٹا محمد ملتان ہی میں منگولوں سے لڑتا ہوا مارا گیا تھا۔ غرض یہ کہ سلطنتِ دہلی کی تقدیر میں وادیٔ سندھ کے باشندوں بالخصوص پنجاب اور سندھ کے امیر اور سپاہیوں کا بڑا دخل رہا ہے۔ خاندانِ غلاماں کو چھوڑ کر بقیہ چاروں شاہی خاندانوں

کے سربراہ یہیں کی خاک سے اُٹھے تھے۔

مگر اس میں کلام نہیں کہ سیاست اور تہذیب کا مرکزِ ثقل اب ملتان اور لاہور نہیں رہا تھا بلکہ دہلی اور آگرہ منتقل ہو گیا تھا۔ تخت و تاج کے فیصلے اب دہلی میں ہوتے تھے۔ امورِ سلطنت کے فرمان اب دہلی سے جاری کیے جاتے تھے۔ سپاہیوں کی بھرتی گو پنجاب اور سرحد میں ہوتی تھی لیکن لڑائیاں اب وسطی ہند اور دکن میں لڑی جاتی تھیں۔ باہر سے آنے والے امراء اور اہلِ علم و ادب اب لاہور اور ملتان کے بجائے دہلی کا رخ کرتے تھے۔ صوفیوں میں اب خواجہ معین الدین اجمیریؒ، خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ، خواجہ نظام الدین اولیاءؒ، شیخ بو علی قلندرؒ، نصیر الدین شاہ چراغؒ اور سید محمد گیسو دراز کی دھوم تھی۔

شاعری میں حضرت امیر خسروؒ دہلوی کا ڈنکا بجتا تھا۔ شرعی مسئلے اب دہلی کے صدر الصدور قاضی منہاج سراج، علاء الملک اور مخدوم الملک عبداللہ سلطانپوری سے پوچھے جاتے تھے۔ فن کاروں اور ہنر مندوں کی سرپرستی کرنے والے نوابوں کی ڈیوڑھیاں بھی وہیں تھیں۔ اور موسیقی کو عروج دینے والے امیر خسرو، سلطان حسین شرقی، سلطان محمد عادل شاہ لودھی، میاں تان سین، سورداس اور باز بہادر سب کا مولد جمنا کے اس پار تھا۔

مگر سلطنت دہلی کے بعض امور ایسے تھے جن کا تعلق پنجاب، سرحد اور سندھ سے بھی اتنا ہی گہرا تھا جتنا وادیٔ گنگ و جمن یا وسطی ہند سے۔ سب سے بنیادی مسئلہ جو شمس الدین التتمش (۱۲۱۱ء۔۱۲۳۶ء) کے عہد میں اُٹھا اور پھر اورنگ زیب کے عہد تک ہر دور میں اُٹھتا رہا یہ تھا کہ سلطنتِ دہلی کی نوعیت کیا ہونی چاہیے۔ آیا یہ سلطنت اسلامی ہو یعنی ریاست کا پورا نظام شریعت کے تابع ہو اور علماء دین جو بھی فیصلہ کریں بادشاہ اس کی پابندی کرے یا سیکولر ہو یعنی مذہب کو امورِ سلطنت میں مداخلت سے باز رکھا جائے۔ البتہ ہر شخص کو عقیدے کی پوری آزادی ہو۔ یا ان دونوں کے مابین کوئی درمیانی راستہ اختیار کیا جائے۔ جس سے علماء دین بھی راضی رہیں اور ریاست کے نظم و نسق میں بھی خلل نہ پڑنے پائے۔ موٹے لفظوں میں یہ سمجھئے کہ سلاطینِ دہلی کو یہ طے کرنا تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ جن کی ملک میں اکثریت ہے کس قسم کا برتاؤ کیا جائے۔ آیا ان کو مسلمانوں کے مساوی حقوق دیے جائیں۔ اگر نہیں تو ان سے کم از کم رواداری اور نرمی

سے پیش آیا جائے یا ان کے ساتھ غلاموں کا سا سلوک کیا جائے۔

اس مسئلے کو حجاج بن یوسف نے سندھ میں بڑی خوش اسلوبی سے حل کیا تھا لیکن سلاطین دہلی کا تاریخی پس منظر سندھ سے مختلف تھا۔ وہ جن علاقوں سے آئے تھے وہاں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی اور غیر مسلم اقلیتوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ البتہ ہندوستان میں صورتِ حال اس کے بالکل برعکس تھی۔ یہاں کی غالب آبادی غیر مسلموں پر مشتمل تھی۔ اور مسلمان بالکل اقلیت میں تھے۔

منگولوں کے پے در پے حملوں کے باعث ترکستان اور ایران سے آمدورفت کا سلسلہ التتمش کے زمانے ہی میں قریب قریب ٹوٹ گیا تھا اور سلاطینِ دہلی نے ہندوستان کو اپنا وطن تسلیم کرلیا تھا لیکن بدقسمتی سے انھیں دنوں منگولوں کے خوف سے بہ کثرت علماء دین ترکستان سے بھاگ کر دہلی آگئے۔ ان کی وجہ سے مقامی مولویوں کے حوصلے بہت بڑھ گئے اور کفر و اسلام کی نزاع نے سنگین صورت اختیار کرلی۔ ملاؤں کا کہنا تھا کہ ہندو نہ اہلِ کتاب ہیں نہ اہلِ ذمہ۔ شرع میں تو ان کے لیے ایک ہی حکم ہے کہ وہ اسلام قبول کریں ورنہ قتل کر دیے جائیں۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان کا ایک وفد التتمش کے پاس گیا اور اس سے مطالبہ کیا کہ ہندوؤں کے لیے حکم جاری کیا جائے کہ اما القتل واما الاسلام۔ التتمش بڑا جہاں دیدہ بادشاہ تھا۔ اس نے اپنے وزیر نظام الملک جنیدی کی طرف دیکھا۔ جنیدی بادشاہ کا مزاج داں تھا۔ اس نے مولویوں کو امورِ مملکت کے نشیب و فراز سمجھائے اور کہا کہ میرے خیال میں اسلام کسی کو زبردستی مسلمان بنانے کی اجازت نہیں دیتا۔ اور اگر بفرضِ محال ہندوؤں کا قتل جائز بھی ہو تو بھی ہمارے پاس اتنی تلواریں بھی نہیں جن سے لاکھوں کروڑوں ہندوؤں کے سر قلم کیے جاسکیں۔ اس کے علاوہ آپ کو حقیقت پسندی سے کام لے کر یہ بھی سوچنا چاہیے کہ سلطنت کے قیام کو ابھی چوتھائی صدی بھی نہیں گزری ہے۔ ایسے میں اگر ہندو بغاوت پر آمادہ ہوگئے تو ہم پورے ملک میں ان کا مقابلہ کیسے کرسکیں گے۔ مولویوں کے پاس وزیر کی ان باتوں کا کوئی جواب نہ تھا۔

لیکن التتمش کے بعد جب رضیہ سلطانہ تخت پر بیٹھی تو مولویوں کی بن آئی۔ رضیہ سلطانہ نہایت لائق اور ذہین شہزادی تھی۔ التتمش اس کو اپنے بیٹے پر ترجیح دیتا تھا۔ وہ پردہ نہیں کرتی

تھی۔ مردانہ لباس پہن کر گھوڑے کی سواری کرتی تھی اور کھلے عام دربار میں آتی تھی لیکن آج سے ساڑھے چھ سو برس پیشتر کسی عورت کا بادشاہت کرنا التمش کی روشن خیالی کی دلیل تو ضرور تھا لیکن تھا یہ بہت غیر معمولی تجربہ۔ چنانچہ بعضے ترک سرداروں کو یہ بات بہت ناگوار گزری اور انھوں نے مولویوں کے ساتھ مل کر بغاوت کر دی۔

سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ء۔ ۱۲۸۷ء) کو مولویوں کی ریشہ دوانیوں کا پورا پورا علم تھا اور وہ ان کی تنگ نظریوں سے بھی واقف تھا۔ اسی لیے اس نے مولویوں کو امور سلطنت میں مداخلت کی کبھی اجازت نہ دی۔ وہ علماء کے مشوروں اور شرع کے فیصلوں پر ریاست کے مفاد کو ہمیشہ ترجیح دیتا تھا۔ اور اعلانیہ کہتا تھا کہ امور ملکی سیاسی مصلحتوں کے پابند ہیں نہ کہ شرع فقہا کے۔[۶] "دآنچہ صلاح ملک چندگاہ خود دانستے خواہ مشروع وخواہ نامشروع آں رادرکار آوردے"[۶]

ریاست درحقیقت ہر دور میں ایک طبقاتی ادارہ رہی ہے۔ اس کا مقصد برسراقتدار طبقوں کے مفاد کی حفاظت کرنا ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں ریاست کا کام بادشاہ اور اس کے امراء کے طبقے کا بچاؤ تھا۔ یہ درست ہے کہ ریاست کے ارباب اقتدار مذہب کو اپنے طبقاتی مفاد کی خاطر استعمال کرتے تھے اور مولویوں پنڈتوں اور پادریوں کی خدمات سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے لیکن وہ مذہب کے نمائندوں کو اپنا آقا تسلیم کرنے کے لیے ہرگز تیار نہیں تھے۔

بلبن کے بارے میں مشہور ہے کہ جب اس کے دونوں بیٹے۔ بغرا خان اور محمد خان — لکھنا پڑھنا سیکھ گئے تو شاہی ملازموں نے بادشاہ سے عرض کی کہ شہزادوں کو فقہ اور صرف ونحو میں سے کس چیز کی تعلیم دی جائے۔ بلبن نے جواب دیا کہ مولویوں کو انعام دے کر رخصت کر دیا جائے اور شہزادوں کو "آداب السلاطین" اور "مآثر السلاطین" جیسی کتابیں جو بغداد سے التمش کے بیٹوں کے لیے منگوائی گئی تھی تاریخ وسیاست کے فاضلوں سے پڑھوائی جائیں۔ گدا طبع مولوی جو کچھ پڑھاتے ہیں وہ میرے بیٹوں کے لیے امور مملکت میں مفید نہ ہوگا۔

مذہب کو سیاست سے دور رکھنے میں علاؤ الدین خلجی (۱۲۹۶ء۔ ۱۳۱۶ء) بلبن پر بھی سبقت لے گیا۔ وہ مذہبی عالموں اور قاضیوں کے بارے میں کہا کرتا تھا کہ ان میں رموز مملکت کی سمجھ بالکل نہیں ہوتی۔ سلطنت کے لیے قواعد وضوابط بنانا بادشاہ کا کام ہے۔ شرع اور اہلِ شرع

کو اس سے کوئی تعلق نہیں ہونا چاہیے۔ اس عہد کے مولویوں کی ذہنیت کا اندازہ علاؤ الدین خلجی اور قاضی مغیث الدین بیانوی کی گفتگو سے بخوبی ہو جاتا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار بادشاہ نے قاضی صاحب سے پوچھا کہ ہندوؤں کے ساتھ ہمارا سلوک کیسا ہونا چاہیے۔ قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اگر سرکاری محصل ہندو سے چاندی طلب کرے تو اس کا فرض ہو کہ پوری عاجزی اور تعظیم کے ساتھ سونا پیش کرے اور اگر سرکاری ملازم اس کے منہ میں تھوکے تو وہ بغیر کراہت کے اپنا منہ کھول دے۔ بادشاہ کو چاہیے کہ ہندوؤں کے مال اسباب پر قبضہ کرلے اور ان کو غلام بنالے۔[۳]

نفرت اور انسان دشمنی کے ان جتوں کا موازنہ صوفیا کے حسنِ اخلاق و محبت سے کرو تو پتہ چلتا ہے کہ صوفیاء نے اسلام کو مقبول عام بنانے اور مولویوں نے اسلام کو مطعون کرنے میں کیسی کیسی گراں بہا خدامات سرانجام دی ہیں۔ شاید مولویوں کی حرکتوں ہی سے بیزار ہو کر علاؤ الدین نے ایک نیا مذہب شروع کرنے کا ارادہ کیا تھا۔

علاؤ الدین تو خیر قریب قریب اَن پڑھ تھا لیکن محمد تغلق (۱۳۲۵ء۔۱۳۵۱ء) پر کوئی شخص جہالت کا الزام نہیں لگا سکتا۔ مولویوں کو تو اس سے شکایت ہی یہ تھی کہ وہ معقولات کو منقولات پر ترجیح دیتا ہے۔ اور اپنا بیشتر وقت فلسفہ و حکمت کی کتابوں میں صَرف کرتا ہے۔ اس نے مولویوں اور صوفیوں سے نجات پانے کی یہ ترکیب نکالی کہ ان کو جبراً کشمیر، دکن، اور بنگال بھجوا دیا کہ جائیے اور ان دور افتادہ مقامات پر اسلام کی تبلیغ کیجئے۔ علاؤ الدین خلجی کی طرح محمد تغلق بھی ایک نیا مذہب قائم کرنا چاہتا تھا لیکن اس کے دوسرے منصوبوں کی طرح یہ منصوبہ بھی کامیاب نہ ہوا۔

مختصر یہ کہ سلاطینِ دہلی کی برابر یہی کوشش رہی کہ مولویوں کو ریاست کے معاملات میں مداخلت سے باز رکھا جائے۔ اس لیے کہ ریاست کا تقاضہ تھا کہ ہندوؤں کی صلاحیتوں سے بھی فائدہ اٹھایا جائے اور ان کی دل آزاری نہ کی جائے۔ ہم یہ دعویٰ تو نہیں کرسکتے کہ سلطنت دہلی کے زمانے میں ہندوؤں کو مجموعی طور پر مسلمانوں کے برابر حقوق اور مراعات حاصل تھیں لیکن تجارت، بقالی، روپیہ کا لین دین اور محکمہ مال کا حساب کتاب زیادہ تر ہندو ہی کرتے تھے۔ بلکہ بعض

لائق اور معتبر ہندوؤں کو تو صوبیداری، وزارت اور فوج کی سالاری بھی سونپ دی جاتی تھی۔

ریاست کے مفادات بھی اسی کے متقاضی تھے۔ اگر سلاطین دہلی مولویوں کے کہنے پر چلتے تو ان کی سلطنت ۳۳۳ برس کیا ۳۳۳ دن بھی سلامت نہ رہتی کیونکہ جابر سے جابر بادشاہ بھی اپنی رعایا کے منہ میں تھوک کر زیادہ دن حکومت نہیں کر سکتا۔ اس کے علاوہ ہندوؤں کی صلاحیتوں سے کام لیے بغیر ملک کا نظم و نسق چل بھی تو نہیں سکتا تھا۔ کاشتکاروں سے لگان کون وصول کرتا۔ فصلوں کا تخمینہ کون لگاتا۔ مال گزاری کا حساب کتاب کون رکھتا؟ غرض کہ بیسیوں کام ایسے تھے کہ جن کے لیے مقامی باشندوں کا تعاون ناگزیر تھا۔

دوسرا مسئلہ جس کا تعلق براہِ راست پنجاب اور سرحد سے تھا ترک سرداروں اور افغان سرداروں کے درمیان اقتدار کی جنگ تھی۔ ترک سردار حاکمِ وقت تھے۔ اور ان کو اس بات کا گھمنڈ تھا کہ دہلی کو ہم نے فتح کیا ہے لہٰذا سلطنت کے مالک ہم ہیں۔ تہذیبی اعتبار سے بھی وہ اپنے آپ کو افغانوں سے افضل سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک افغان نہایت غیر مہذب، اُجڈ اور وحشی لوگ تھے۔ جن کو نہ آدابِ مجلس آتے تھے، نہ کھانے پہننے کا سلیقہ تھا، نہ بات کرنے کی تمیز تھی، نہ علم و ادب کا ذوق تھا۔ اور نہ شعر و شاعری اور ناچ گانے کا شوق۔ مگر خود ستائی میں افغان سردار ترکوں سے کم نہ تھے۔ وہ اپنے آپ کو سلطنت کا بازوئے شمشیر زن سمجھتے تھے۔ ان کو اس بات کا گھمنڈ تھا کہ ملک تو ہم نے فتح کیا ہے اور ہمیں اس کی حفاظت کرتے ہیں، پھر ترکوں کو ہم پر رعب جمانے کا کیا حق ہے؟

سلطان بلبن ترکوں سے زیادہ اپنے افغان لشکریوں پر بھروسہ کرتا تھا چنانچہ اس کی فوج کا حکمرانِ اعلیٰ ملک فیروز خلجی ایک افغان تھا اور ہراول دستوں میں بھی صرف خلجی سپاہی بھرتی کیے جاتے تھے[۵] میواتیوں کا زور توڑنے کی غرض سے اس نے دہلی کے جنوب مغرب میں افغانوں کی کئی بستیاں بھی بسائی تھیں۔ جن کو افغان پورہ کہتے تھے۔ اس نے بغاوت کے تین اور مرکزوں ۔ پٹیالی، بھوجپور اور کمپالی۔ میں بھی افغانوں کو لے جا کر آباد کیا تھا[۶] بلبن کی وفات کے بعد جب دہلی میں طوائف الملوکی شروع ہوئی تو افغان سردار جو کلیدی اسامیوں پر فائز تھے تخت پر قبضہ کرنے کے منصوبے بنانے لگے۔ انھوں نے کیقباد پر جس کا سارا وقت عیاشیوں میں گزرتا

تھا دباؤ ڈال کر ملک فیروز خلجی کو وزیر اعظم مقرر کروا دیا اور جب کیقباد پر فالج گرا اور وہ بے دست و پا ہو گیا تو ملک فیروز خلجی فوج لے کر دہلی پر چڑھ آیا۔ ترکوں کو شکست ہوئی اور افغان سرداروں نے فیروز خلجی کو بادشاہ منتخب کر لیا (۱۲۹۰ء)۔ اس طرح دہلی میں پٹھانوں کی پہلی سلطنت قائم ہوئی۔

دہلی کے باشندے، جن کی اکثریت ترک تھی فیروز خلجی سے (جو جلال الدین محمد فیروز خلجی کے لقب سے تخت پر بیٹھا تھا) بہت دن تک خفا رہے۔ لیکن جلال الدین نے تشدّد کے بجائے تدبر سے کام لیا۔ اس نے ترکی امراء پر کوئی سختی نہ کی اور نہ ان کو عہدوں سے برطرف کیا۔ البتہ کلیدی آسامیوں پر اپنے بھائیوں، بیٹوں اور بھتیجوں کو مقرر کر دیا۔ جلال الدین خلجی کے اس کارنامے پر کہ اس نے ہندوستان میں پٹھانوں کی پہلی سلطنت قائم کی تھی۔ اس کے ہم وطن صدیوں تک فخر کرتے رہے چنانچہ خوشحال خان خٹک (۱۶۵۰ء) لکھتے ہیں کہ ؎

بیا سلطان جلال الدّین پہ سرے کتناست
چہ پہ اصل کے خلجی داولایت دوہ

خاندان تغلق کے آخری دنوں میں جب تیمور نے ہندوستان پر حملہ کیا (۱۳۹۸ء) تو اس کی فوج میں بھی بے شمار افغان سپاہی شامل تھے۔ اس نے بھٹوں کو پنجاب کے دو آبے میں زمینیں دے کر آباد کیا۔ اور مصطفےٰ کابلی نامی ایک افغان کو وہاں کا صوبے دار مقرر کر دیا۔ اور جب خضر خاں دہلی کے تخت پر بیٹھا تو افغانوں کا ستارۂ اقبال دوبارہ چمکنے لگا۔ مبارک شاہ نے سرہند کی صوبیداری اسلام خاں لودھی کے سپرد کر دی اور اس کے بھتیجے اور داماد بہلول لودھی کو خان خاناں کے خطاب سے نوازا۔ اسی بہلول لودھی نے ۱۴۵۱ء میں سید خاندان کو دہلی کے تخت سے اُتار کر خاندان لودھی کی بنیاد رکھی۔ عجیب اتفاق ہے کہ پٹھان اپنے وطن میں تو کبھی کوئی آزاد مملکت قائم نہ کر سکے (شاید اپنے قبیلہ واری نظام کی وجہ سے) البتہ دہلی میں ان کے تین خاندانوں نے تقریباً سوا سو سال تک فرماں روائی کی۔ گجرات، مالوہ، اور بنگال کی خود مختار بادشاہتیں بھی پٹھانوں ہی کی تھیں۔

بہلول لودھی نے سلطنت کو مستحکم کرنے کی غرض سے پٹھانوں کے قومی جذبے کو اُبھارا۔

اور ان کو جاگیروں کا لالچ دے کر ترک وطن پر آمادہ کیا ــــ دعوت نامے میں لکھا تھا کہ

"خدا کے فضل سے سلطنت دہلی افغانوں کو عنایت ہوئی ہے لہٰذا آپ لوگ ہندوستان آ جایئے۔ اقتدار اعلیٰ کا نگراں میں ہوں گا لیکن جو علاقے ہمارے قبضے میں ہیں یا آئندہ فتح ہوں گے ان کو ہم لوگ بھائیوں کی طرح تقسیم کرلیں گے۔ آپ کو زمینیں دی جائیں گی۔ اس طرح لوگوں کی فلاکت دور ہوگی اور وہ مملکت کو طاقتور دشمنوں سے بچانے میں مدد دیں گے۔"

بہلول لودھی کی دعوت پر لودھی، لوہانی، نیازی، مروت، یوسف زئی، بنگش اور اورکزئی قبیلے کے لوگ بڑی تعداد میں ہندوستان گئے اور مختلف علاقوں میں آباد ہو گئے۔ شاہو خیل لودھی قبیلے دہلی، آگرہ، کالپی اور لکھنو کے مضافات میں۔ یوسف خیل اور سرنگ خانی، لاہور اور جونپور میں۔ فرمولی افغان بہار، اودھ اور قنوج میں۔ لوہانی غازی پور اور بہار میں۔ سروانی الہ آباد، کانپور اٹاوہ میں، اور سوئی سرام (بہار) میں ــــ بہلول لودھی نے سلطنت کی آدھی زمین پٹھان سرداروں میں بطور جاگیر تقسیم کر دی اور جاگیروں کو موروثی بنا دیا۔

ترکوں اور افغانوں کو ساتھ رہتے صدیاں گزر گئی تھیں لیکن باہمی تعصب کا یہ حال تھا کہ ابھی بہلول لودھی کو (۱۴۵۱ء۔۱۴۸۹ء) دہلی کے تخت پر بیٹھے چند روز ہوئے تھے کہ جمعہ کا دن آ گیا۔ ملا فاضل نے جامع مسجد میں خطبہ پڑھتے ہوئے کہا کہ

"سبحان اللہ عجب قومے پیدا شدہ اند۔ نمی دانم پیش رو دجال اند یا دجال درایشاں باشد۔" (سبحان اللہ عجب قوم پیدا ہوئی ہے۔ میں نہیں جانتا کہ یہ دجال کی پیش رو ہے یا خود دجال ہے) لیکن بہلول طرح دے گیا۔

شیر شاہ سُوری نے جب ہمایوں سے لڑنے پر کمر باندھی تو پٹھانوں کو یہی کہہ کر جوش دلایا کہ مغل غاصب اور غیر ملکی ہیں۔ انھوں نے تمہاری سلطنت پر ناجائز قبضہ کرلیا ہے لہٰذا تمہارا قومی فریضہ ہے کہ مغلوں کے خلاف نبرد آزما ہو جاؤ۔ مورخ لکھتا ہے کہ روہ کے ہزاروں قبائلی خوشاب کے مقام پر شیر شاہ کے پاس آئے اور اس کی فوج میں شامل ہو گئے۔ خوشاب ہی میں بلوچوں کا ایک وفد بھی سلطان سے ملا اور شیر شاہ نے بلوچ سرداروں ــــ اسماعیل خان، فتح خان

اور عیسیٰ خان نیازی خان کو دریائے سندھ کے دائیں کنارے پر جاگیریں عطا کیں۔ ڈیرہ جات کے بانی بھی سردار ہیں۔ شیر شاہ نے اپنے سب سے معتبر سالار ہیبت خان نیازی کو پنجاب بشمول ملتان کا صوبیدار مقرر کیا اور دہلی واپس چلا گیا۔

شیر شاہ سوری کو پٹھانوں کی بہبودی کا بڑا خیال تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ پٹھانوں کو جب تک کوہستانی علاقوں سے نکال کر زرخیز زمینوں پر آباد نہیں کیا جائے گا ان کی اقتصادی حالت نہیں سدھرے گی اور نہ وہ تہذیبی طور پر ترقی کر سکیں گے۔ کہتے ہیں کہ ایک روز وہ اکیلا بیٹھا تھا۔ کبھی آہیں بھرتا کبھی سسکیاں لے کر روتا اور کبھی ٹہلنے لگتا۔ درباریوں نے بادشاہ سے عرض کیا کہ آپ نے اتنی مختصر مدت میں مملکت کے نظم و نسق کو چار چاند لگا دیے ہیں۔ آپ کی اصلاحات کی وجہ سے رعایا خوشحال ہو گئی ہے۔ اور ملک میں ہر طرف امن ہے۔ پھر آپ کو کیا پریشانی ہے جو اس طرح آہیں بھرتے ہیں۔ شیر شاہ پہلے تو خاموش رہا لیکن جب درباریوں نے زیادہ اصرار کیا تو کہنے لگا کہ میرے دل میں چار خواہشیں تھیں لیکن افسوس ہے کہ یہ خواہشیں میں قبر میں اپنے ساتھ لے جاؤں گا۔ پہلی خواہش تو یہ تھی کہ روہ کے پورے علاقے کو تاراج کر دوں اور وہاں کے باشندوں کو نیلاب (دریائے سندھ) سے لاہور تک میدانی علاقوں میں بسا دوں تاکہ مغل کابل کی راہ سے ہندوستان پر حملہ نہ کر سکیں۔ اور پہاڑی لوگوں کو تہذیب کے دائرے میں رہ کر جینے کا سلیقہ آئے۔ دوسری خواہش یہ تھی کہ لاہور شہر کی اینٹ سے اینٹ بجا دوں تاکہ شمال سے آنے والے حملہ آور اس وسیع شہر کی دولت اور صنعت و حرفت سے فائدہ نہ اٹھا سکیں۔ تیسرے یہ کہ یہاں سے مکہ معظمہ تک راستے میں پچاس عالی شان عمارتیں زائرین کے لیے بنواؤں۔ اور چوتھی یہ کہ پانی پت کے میدان میں سلطان ابراہیم لودھی کا مقبرہ تعمیر کروں اور اس کے مقابل چغتائی سلطان بابر کا بھی جس کی بدولت سلطان ابراہیم لودھی کو شہادت کا درجہ نصیب ہوا۔[۳]

لودھیوں اور سوریوں کے عہد میں جو پٹھان گھرانے ہندوستان کے مختلف حصوں میں آباد ہوئے ان کی سماجی اور اقتصادی حیثیت بہتر ضرور ہوئی مگر ایک دو نسلیں گزرنے کے بعد ان کے تعلقات سرحد سے بالکل ٹوٹ گئے۔ اور وہ اپنے تہذیبی ورثے سے بھی محروم ہو گئے۔

یہاں تک کہ انھوں نے پشتو زبان بھی ترک کر دی اور ہندی و فارسی بولنے لگے اور ان کے اور شمالی ہند کے باشندوں کے رہن سہن میں چنداں فرق نہ رہا۔ دہلی، مراد آباد، فتح گڑھ، باندہ، بریلی، رام پور، شاہجہاں پور، بھوپال، ملیح آباد کے پٹھانوں اور سرحد کے پٹھانوں میں کوئی قدرِ مشترک باقی نہ رہی۔

سلاطین دہلی کے دور کی دو خصوصیات تاریخی اعتبار سے بہت اہم ہیں۔ اوّل بھگتی تحریک کا فروغ، دوئم علاقائی تہذیبوں اور زبانوں کی ترقی۔

بھگتی تحریک دراصل تصوف کی ہندوستانی شکل تھی۔ ایشور سے لو لگانا۔ جگ میں جگدیو کی چمک دمک اور روپ میں سروپ کی جھلک دیکھنا۔ بھگوان اور اللہ، رام اور رحیم کو ایک سمجھنا، سب آدمیوں سے چاہے وہ چمار چنڈال ہوں یا ترک افغان، پریم کرنا اور پریم راگ کی نوبت بجانا، اونچ نیچ اور ذات پات کے فرق کو نہ ماننا، پوجا پاٹ، جنتر منتر، تیرتھ جاترا، گنگا اشنان، برت بھوگ، تلک مالا اور دکھاوے کی دوسری رسموں سے انکار کرنا، بھائی چارے اور میل ملاپ کو دھرم بنانا، کسی کو دکھ نہ دینا، بلکہ دکھیوں کی سیوا کرنا، دھن دولت کا موہ نہ کرنا، من کی جوت جگانا اور تن کے سکھ پر دھیان نہ دینا، سرکار دربار سے دور رہنا اور گیان دھیان کے دیپک جلانا، یہ تھے بھگتی کے موٹے موٹے اصول۔

تصوف کی مانند بھگتی تحریک بھی ملک کے مخصوص سماجی حالات کی پیداوار تھی۔ سوال یہ ہے کہ وہ سماجی حالات یا محرکات کیا تھے جنھوں نے بھگتی تحریک کو جنم دیا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ یہ تحریک شمالی ہند میں چودھویں، پندرھویں اور سولہویں صدی ہی میں بہت مقبول ہوئی۔

## بھگتی تحریک

بھگتی تحریک کی ابتدا بارہویں صدی میں جنوبی ہند میں ہوئی تھی۔ اس کے بانی سوامی رامانج (۱۰۱۶ء۔ ۱۱۳۷ء)، مادھو (۱۱۹۹ء۔ ۱۲۷۸ء)، آنند تیرتھ، وشنو سوامی اور باسو تھے۔ بھگتی تحریک کے جنوبی ہند میں شروع ہونے کا سبب یہ تھا کہ ہندوؤں کو مسلمانوں سے ملنے جلنے اور اسلامی تعلیمات سے روشناس ہونے کا موقع پہلے پہل جنوبی ہند ہی میں ملا تھا۔

عرب تاجروں اور جہاز رانوں کی متعدد بستیاں گجرات، ملابار، کونکن اور کارومنڈل کے

ساحلی علاقوں میں مدت سے آباد تھیں۔ آٹھویں صدی میں حجاج بن یوسف کے مظالم سے تنگ آکر بنی ہاشم اور ان کے معتقدین کی بڑی تعداد نے بھی جنوبی ہند ہی میں پناہ لی۔ تب نویں اور دسویں صدی میں اسماعیلی داعیوں کی آمد کا سلسلہ شروع ہوا (ان علاقوں میں آج بھی اسماعیلیوں کی جو تجارت پیشہ لوگ ہیں کثرت ہے)۔ ان میں شیخ زین الدین ابو یحییٰ (۸۷۳ء۔ ۹۲۳ء)، نور ست گرو اور پیر صدر الدین زیادہ مشہور ہیں۔ یہ اسماعیلی داعی تبلیغی مصلحتوں کے پیشِ نظر اپنے نام ہندوؤں کے سے رکھ لیتے تھے۔ اور ہندوؤں ہی کی مذہبی اصطلاحوں میں اپنے دین کی تلقین کرتے تھے۔ مثلاً اسماعیلیوں کی ایک مقدس کتاب کا نام دس اوتار ہے۔ اس میں اللہ کو برہما، حضرت آدم کو شیو اور حضرت علی کو وشنو سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شریعت سے انحراف کی یہ جرأت طریقت پسند صوفیا ہی کر سکتے تھے۔ چنانچہ بھگتی تحریک کے ست پنتھی فرقے کے بانی سید امام الدین اسماعیلی تھے۔ [۲۲]

جنوبی ہند میں عرب بستیاں بحری تجارت کے سلسلے میں قائم ہوئی تھیں۔ ہندو دھرم میں سمندر کا سفر ممنوع تھا۔ لہٰذا بحری تجارت لامحالہ عربوں کی اجارہ داری بن گئی تھی۔ مغربی ساحل کے ہندو راجا عربوں کی بڑی آؤ بھگت کرتے تھے۔ کیونکہ بحری تجارت سے ان کو بہت فائدہ ہوتا تھا۔ بلکہ ایک راجا نے تو تجارتی مفاد کے خیال سے یہ حکم جاری کیا تھا کہ ماہی گیروں کے ہر خاندان میں سے کم از کم ایک لڑکے کی تربیت و تعلیم مسلمانوں کی طرح ہو۔ [۲۳] راجاؤں نے مسلمانوں کو پوری پوری مذہبی آزادی دے رکھی تھی۔ ان کو مسجدیں تعمیر کرنے، اذان دینے، مدرسے کھولنے، اور تیوہار منانے کی عام اجازت تھی۔ اس کے علاوہ درآمد برآمد کے کاروبار میں ہزاروں ہندوؤں کو مسلمانوں سے دن رات واسطہ پڑتا رہتا تھا۔ اور وہ مسلمانوں کے طور طریقوں سے واقف ہوتے جا رہے تھے۔

ان حالات میں ہندو ذہنوں پر اسلامی تعلیمات کا اثر پڑنا قدرتی بات تھی۔ یہ اثر بھگتی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ تصوف اور بھگتی میں جو قریبی مماثلت پائی جاتی ہے اس پر ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب "ہندوستانی تہذیب پر اسلام کا اثر" میں بڑی تفصیل سے بحث کی ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ بھگتی فلسفے کے بیشتر عناصر کا سراغ انفرادی طور پر کوئی بعید، جا

بھارت اور بھگوت پران وغیرہ میں ملتا ہے لیکن

"مجموعی طور پر یہ عناصر اور پھر ان عناصر کے مختلف پہلوؤں پر اصرار کا انداز صاف بتاتا ہے کہ ان کا تعلق اسلامی عقائد سے ہے۔ غالب امکان یہی ہے کہ یہ اسلامی اثرات کی پیداوار ہیں۔" [۲۲]

مصنف کا خیال ہے کہ ابتدائی دور میں اسلام کا اثر بالواسطہ پڑا۔ یعنی ہندو بھگتوں نے اسلامی لٹریچر پڑھ کر اپنے عقائد میں اصلاح نہیں کی بلکہ مسلمانوں صوفیوں کی زبانی تعلیمات سے یا ان کے طور طریقوں کو دیکھ کر۔ اس کے مواقع ان کو جنوبی ہند ہی میں میسر آ سکتے تھے۔ چنانچہ بقول ڈاکٹر تارا چند

"رامانج کے زمانے میں مسلمان کارومنڈل کی بندرگاہوں میں آباد تھے اور ناتھ ولی قسم کے مسلم صوفیا لوگوں میں اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے اور ان کو مسلمان بنا رہے تھے اور کن پانڈیا جیسے ہندو راجا مسجدوں کی تعمیر کے لیے ان کو زمینیں عطا کر رہے تھے۔" [۲۳]

زندگی کے جن تقاضوں کے باعث بھگتی تحریک کی داغ بیل جنوبی ہند میں پڑی وہی تقاضے تیرھویں صدی میں شمالی ہند میں بھی رونما ہونے لگے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ جنوبی ہند میں مسلمانوں کا تعلق فقط تجارت سے تھا مگر شمالی ہند میں وہ فاتح بن کر آئے تھے اور سرحد سے بنگال تک سارا ملک ان کے زیرِ نگیں تھا۔ لہٰذا اب حالات ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو اس بات پر مجبور کر رہے تھے کہ وہ ہر سطح پر اپنے باہمی تعلقات کی نوعیت متعین کریں۔ مسلمان حاکموں کے سامنے دو راستے تھے۔ پہلا راستہ یہ تھا کہ ہندوؤں کو زبردستی مسلمان بنایا جائے، اور جو انکار کرے اسے قتل کر دیا جائے، اس کی جائیداد ضبط کر لی جائے اور اس کے بال بچوں کو غلام بنا دیا جائے۔ دوسرا راستہ یہ تھا کہ ہندوؤں کے ساتھ نرمی اور رواداری کا برتاؤ کیا جائے۔ ان کو حکومت سے تعاون کی ترغیب دی جائے۔ اور جن تحریکوں سے ہندو مسلم اتحاد کے رشتے مضبوط ہوتے ہوں ان کی حوصلہ افزائی کی جائے۔ بیشتر مسلمان حاکموں نے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں یہی راستہ اختیار کیا۔

البتہ ہندو آبادی چوراہے پر کھڑی تھی۔ اس کے سامنے چار راستے تھے۔ پہلا راستہ بغاوت کا تھا لیکن ہندوؤں کے صاحب اختیار طبقوں میں اب مقابلے کی قوت باقی نہیں رہی تھی۔ پھر بغاوت سے سماجی رشتوں میں بنیادی تبدیلی کا کوئی امکان نہ تھا۔ بغاوت اگر کامیاب ہوجاتی تب بھی زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا کہ کسی خلجی یا تغلق کی جگہ کوئی راجپوت دلی کے راج سنگھاسن پر بیٹھ جاتا مگر اس سے عام ہندوؤں کو جذباتی تسکین کے سوا کیا حاصل ہوتا۔ پرتھوی راج کے وقت میں رعایا کے گھروں میں من تو نہیں برستا تھا۔ دوسرا راستہ اطاعت کا تھا بشرطیکہ اس اطاعت سے مقامی باشندوں کی تہذیبی روایات اور مذہبی انفرادیت پر ضرب نہ لگتی ہو۔ عام ہندوؤں نے اپنے چھوٹے موٹے راجاؤں اور پنڈتوں کی قیادت میں یہی راستہ اختیار کیا۔ بہتوں نے حاکموں کی خوشنودی یا سرکاری ملازمتوں کی خاطر فارسی زبان بھی سیکھی۔ اور ایرانی لباس بھی پہنے۔ اس کے باوجود حاکموں اور محکوموں کے درمیان مکمل طور پر تہذیبی ہم آہنگی کبھی نہیں ہوئی۔ دونوں الگ الگ ترقی کرتے رہے۔ البتہ دونوں نے ایک دوسرے کی تہذیبی قدروں سے اثر ضرور قبول کیا۔ تیسرا راستہ قبولِ اسلام کا تھا جس کو اختیار کرنے سے ذات پات کی پابندیوں اور چھوت چھات کی جھنجھٹوں سے خود بخود چھٹکارا مل جاتا تھا اور کچھ مراعات بھی حاصل ہوجاتی تھیں۔ یوں بھی اسلام نسبتاً آسان اور سستا مذہب تھا۔ چنانچہ نچلے طبقے کے بہت سے ہندوؤں نے اسلام قبول کرنے ہی میں اپنی بھلائی دیکھی۔ چوتھا راستہ دونوں تہذیبوں اور مذہبوں کے میل سے ایک مشترکہ تہذیب اور مشترکہ مذہب کی نشوونما کا تھا۔ بھگتی تحریک اور اردو زبان کی نشوونما اسی راستے پر چل کر ہوئی۔ دونوں ہی ہندو مسلم اتحاد کی بڑی دلکش نشانیاں ہیں۔

شمالی ہند میں بھگتی تحریک کا بیج سوامی رامانند نے بویا اور ان کے چیلوں —— کبیر، پیپا، انت نند، بھوانند، سکھا، سرسرا، پدماوتی، زہری، رائے داس، دھنا اور سائیں وغیرہ —— نے اس پودے کو پروان چڑھایا۔ لیکن بھگتی تحریک کے لیے زمین ہموار کرنے والے تیرہویں اور چودھویں صدی کے صوفیا تھے۔ ہندوستان کا شاید ہی کوئی گوشہ ہو جہاں صوفیوں کی آواز نہ پہنچی ہو اور ان کی تعلیم کا چرچا نہ ہوا ہو۔ مثلاً راجپوتانہ میں خواجہ معین الدین اجمیری (۱۱۳۸ء۔۱۲۳۵ء)، دلی میں خواجہ نظام الدین اولیا (۱۲۳۸ء۔۱۳۲۵ء) جو بدایوں کے رہنے والے تھے، پیران کلیر میں

مخدوم علاء الدّین صابر (۱۱۹۵ء۔۱۲۹۱ء)، پانی پت میں بوعلی قلندر، الہ آباد میں شیخ تقی، بنگال میں شیخ جلال الدّین تبریزی (وفات ۱۲۴۴ء)، پنڈوہ میں شیخ علاء الدّین علاء الحق لاہوری، گلبرگہ میں سید محمد گیسو دراز (۱۳۲۱ء۔۱۴۲۳ء)، اوچھ میں سید جلال الدّین بخاری (۱۱۹۱ء۔۱۲۹۱ء)، اور مخدوم جہانیاں جہاں گشت (۱۳۰۷ء۔۱۳۸۴ء)، اور سندھ میں مخدوم لال شہباز قلندر (وفات ۱۲۷۴ء) دن رات وحدانیت، عشقِ الٰہی اور انسان دوستی کا پرچار کرتے رہتے تھے۔ لہٰذا یہ ناممکن ہے کہ بھگتی تحریک کے بانیوں کے کان میں ان کی باتیں نہ پڑی ہوں۔ اسی بناء پر سکھوں کی تاریخ کے مصنف مکالیف نے دعویٰ کیا ہے کہ رامانند نے بنارس میں مسلمان عالموں کی صحبت سے ضرور فیض اٹھایا تھا۔[۲۳]

سوامی رامانند تیرہویں صدی کے آخر یعنی خاندانِ غلاماں کے ابتدائی دنوں میں الہ آباد میں پیدا ہوئے۔ بنارس میں تعلیم پائی اور پھر بنارس ہی میں مستقل طور پر رہنے لگے۔ ان کے گرو راگھونند شنکر کے چیلے تھے۔ اور ویدانت پر پورا وشواش رکھتے تھے مگر رامانند نے ویدانتک فلسفے کو رد کر دیا۔ اور وشنو کے بجائے رام بھگت ہو گئے۔ انھوں نے شنکر کی یہ ہدایت بھی نہ مانی کہ شودروں اور عورتوں کو اپنے حلقے میں شامل نہ کیا جائے۔ انھوں نے کہا کہ ذات پات اور چھوت چھات برہمنوں کے ڈھکوسلے ہیں۔ ایشور پریم ہے اور پریم ایشور۔ پریم بھگتی سے شودر، برہمن، ہندو مسلمان، مرد عورت کسی کو روکا نہیں جا سکتا۔ بلکہ جس شخص کو بھی ایشور کا گیان (معرفت) ہو گیا تو وہ تمام سماجی بندھنوں سے جانو آزاد ہو گیا۔ ان کی یہ باتیں اونچی ذات کے ہندو، وہ بھی کاشی نگر میں، کیوں مانتے۔ البتہ نیچی ذات کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے دل ان کی طرف کھنچتے تھے۔ چنانچہ ان کے بھی مشہور چیلے نیچی ذات کے تھے۔ کبیر جلاہے تھے۔ دھنا جاٹ تھا۔ سائیں نائی تھا اور رائے داس چمار تھا۔ گروگرنتھ صاحب میں ان کا ایک اشلوک جو صوفیوں کے ''ہمہ اوست'' کی بازگشت ہے شامل ہے:

میں کہاں جاؤں۔ میں تو گھر ہی میں خوش ہوں
ایک دن میرا جی چاہا تھا کہ بھگوان کے درشن کو جاؤں
پس میں نے چندن گھسا اور ایلوا کا رس نکالا

اور مندر میں پوجا کرنے جانے ہی والا تھا کہ
میرے گرو نے ایشور کے درشن میرے من ہی میں کروا دیے۔
اب میں جہاں جاتا ہوں میری بھینٹ پانی اور پتھر ہی سے ہوتی ہے۔
لیکن اے بھگوان تو تو ہر شے میں موجود ہے۔
میں نے سارے وید اور پران چھان کر دیکھ لیے۔
اگر بھگوان یہاں نہ ہو تو وہاں جاؤ
رامانند کا بھگوان سب جگہ پایا جاتا ہے
گرو کے شبد نے مجھے لاکھوں پاپ سے بچا لیا۔

رامانند کے چیلوں میں سب سے زیادہ شہرت کبیر (۱۴۲۵ء۔۱۵۱۸ء) نے پائی مگر ان کی پیدائش اور موت دونوں پر عقیدت مندوں نے افسانے کا روغن چڑھا دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ کبیر بنارس کی کسی بیوہ برہمنی کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے۔ برہمنی نے بدنامی کے ڈر سے انہیں شہر کے باہر لہر تلاؤ کے کنارے چھوڑ دیا تھا۔ وہاں سے علی (نیرو) نامی ایک مسلمان جولاہا اسے گھر اٹھا لایا۔ اس کی بیوی نیمہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس لیے اس نے کبیر کو اپنے بیٹے کی طرح پالا۔ کبیر کی تعلیم کے بارے میں بھی یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ عام روایت تو یہی ہے کہ وہ ان پڑھ تھے مگر وہ اپنے دوہوں، بانیوں اور گیتوں میں اسلامی اصطلاحیں بڑی بے تکلفی سے استعمال کرتے ہیں۔ معلوم نہیں یہ باتیں انھوں نے مولویوں سے مکتب میں سیکھیں یا بڑے ہو کر صوفیوں کی صحبت میں بیٹھ کر۔

کبیر نے باپ کا پیشہ اختیار کیا اور تمام عمر کرگھہ چلا کر اور کپڑا بیچ کر گزر بسر کرتے رہے۔ لیکن ان کا جھکاؤ بچپن ہی سے گیان دھیان کی طرف تھا۔ اور وہ ہندو اور مسلمان دونوں کے مذہبی رسوم سے بیزار رہتے تھے۔ چنانچہ ان کے ہمجولی ہندو اور مسلمان لڑکے ان کو اکثر چھیڑا کرتے تھے۔ جوان ہو کر ان کو سوامی رامانند کی سنگت میں شریک ہونے کا موقع ملا۔ رامانند نے ان کو ہندو دھرم، ہندو فلسفہ اور بھگتی کی تعلیم دی۔ ''میں کاشی میں ظاہر ہوا اور رامانند نے مجھے سوتے سے جگایا۔'' مگر وہ رامانند کی صحبت میں زیادہ دن نہیں رہے۔ اور سچائی کی تلاش میں گھر

سے نکل کھڑے ہوئے۔ بنارس، جونپور، اور الہ آباد میں جہاں کہیں کسی صوفی، سنت کا نام سنتے اس کے پاس جاتے اور معرفت کی باتیں سیکھتے۔ اسی سفر میں ان کی ملاقات جھوسی (الہ آباد) کے ایک صوفی بزرگ شیخ تقی سے ہوئی۔ "شیخ تقی نے کبیر کو اکیس پیروں کے حالات سے آگاہ کیا۔"

جب سالک نے اکتساب سے انکشاف تک طریقت کی سب منزلیں طے کرلیں تو وطن واپس آیا اور بھگتی کے پرچار میں مصروف ہوگیا۔ اس پر پنڈت اور مولوی دونوں کبیر سے ناراض ہوگئے مگر کبیر اپنی دھن میں لگے رہے۔ جب ہندو پنڈت ان کو ٹوکتا تو وہ جواب دیتے کہ

میرے گھر میں تو سوت کا ڈھیر لگا ہے اور میں برابر کپڑا بنتا رہتا ہوں۔
البتہ تمہارے گلے میں تو ایک ہی سوت پڑا ہے (جنیو)
تم تو فقط وید اور گیاتری پڑھنا جانتے ہو
لیکن بھگوان تو میرے مَن میں بسا ہے
وہ تو میری زبان پر ہے، میری آنکھوں میں ہے
تو برہمن ہے اور میں کاشی کا جلاہا
پر میری بات کان کھول کر سن لے۔
تو بادشاہوں اور امیروں کی ڈیوڑھی پر بھیک مانگتا ہے
اور میں اپنے بھگوان کا دھیان کرتا ہوں
پس بتا ہم دونوں میں کون بہتر ہے؟

اور جب مولوی طنز کرتے کہ تیری تو ختنہ بھی نہیں ہوئی ہے پھر تو اسلام کا ذکر کیوں کرتا ہے؟ تو کبیر جواب دیتے کہ:

ہندو مسلمان کہاں سے آئے؟
کس نے ان کو الگ الگ راستوں پر لگایا؟
خوب سوچ بچار کرکے بتاؤ کہ کون جنت میں جائے گا اور کون جہنم میں؟
اے قاضی تیرا علم کس کام کا

تو نے جس کو پڑھایا وہ جاہل رہا
کسی ایک کو بھی معرفت نصیب نہیں ہوئی
تم ختنہ عورت کی ہوس میں کرتے ہو
مگر بھائی میرا عقیدہ ان چیزوں پر نہیں ہے
اگر خدا کو منظور ہوتا تو ہمیں مختون پیدا کرتا۔
اگر مرد ختنے ہی سے مسلمان ہوتا ہے
تو پھر عورت مسلمان کیسے ہو؟
کیا تم اپنی بیویوں کو ہندو کہہ کر دھتکار دیتے ہو؟
ارے بے وقوف! ان کتابی باتوں سے باز آ
اور خدا کی عبادت کر۔۔۔اور
ظلم سے پرہیز کر
کبیر نے تو خدا کی رسّی پکڑلی ہے۔

کبیر کے دوہے اور اشلوک جب بہت مقبول ہونے لگے تو کٹر چشتی انھیں ایذا پہنچانے پر تُل گئے۔ آخر مجبور ہو کر کبیر نے جونپور میں پناہ لی۔ دہلی میں اُن دنوں سلطان سکندر لودھی (۱۴۸۸ء۔۱۵۱۷ء) بادشاہ تھا۔ وہ کبیر کی تعلیمات سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے حکم جاری کیا کہ خبردار کوئی شخص کبیر کو تکلیف نہ پہنچائے۔ تب کبیر بنارس واپس آئے اور کسی نے پھر ان کو نہ چھیڑا۔ آخر عمر میں وہ بنارس سے مگھر چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ مگھر ضلع بستی میں جلاہوں کی چھوٹی سی بستی ہے اور روایت ہے کہ جو کوئی وہاں مرتا ہے وہ گدھے کی جون میں دوبارہ جنم لیتا ہے۔ کبیر آواگون کو نہیں مانتے تھے اور نہ ان کے نزدیک کوئی بستی مقدس یا منحوس تھی۔ اسی لیے کہتے ہیں کہ

کیا کاشی کیا اُوسر مگھر رام ہردے بس مورا
جو کاشی تن تجے کبیرا، رامے کون ہنورا

کاشی ہو یا اُجاڑ مگھر میرے لیے دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ میرے دل میں بھگوان بسا ہوا

ہے۔ اگر کبیر کی روح اس تن کو کاشی میں تج کر نجات پائے تو اس میں رام کا کونسا احسان ہے۔

کبیر اور دوسرے سنتوں کے بھجن، اشلوک اور گیت پنجاب اور سندھ میں بھی بہت مقبول ہوئے اور یہاں بھی بھگتی کا پرچار ہونے لگا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ بھگتی کی تحریک پنجاب اور سندھ میں شمالی ہند سے پہلے پہنچ گئی تھی۔ وادی سندھ میں بھگتی کا پرچار کرنے والوں میں نام دیو، سادھنا اور پھر گرونانک جی زیادہ مشہور ہیں۔

نام دیو (۱۲۷۰ء۔ ۱۳۵۰ء) درزی یا چھیپا کا بیٹا تھا۔ وہ ستارا ضلع (بمبئی) میں پیدا ہوا اور اس کی مادری زبان مرہٹی تھی۔ جوان ہو کر وہ بری صحبتوں میں پڑ گیا۔ اور ڈاکے ڈالنے لگا۔ ایک دن وہ ایک مندر کے باہر کھڑا تھا کہ نیچ ذات کی ایک عورت اپنے بچے کو گود میں لیے آئی اور وہیں زمین پر بیٹھ گئی۔ بچہ روئے جا رہا تھا۔ ماں نے اس کو بہلانے کی بہتیرا کوشش کی لیکن وہ چپ نہ ہوا تب وہ بچے کو پیٹنے لگی۔ نام دیو کو بچے پر بڑا ترس آیا اور وہ عورت کے پاس جا کر اسے ڈانٹنے لگا۔ عورت نے کہا کہ یہ بچہ دو دن سے بھوکا ہے۔ اور اب ضد کر رہا ہے کہ میں مندر میں جا کر وہاں سے بھگوان کا بھوگ لے آؤں۔ نام دیو نے پوچھا کہ تیرا میاں کیا کرتا ہے۔ عورت نے جواب دیا کہ میرا میاں گھڑ سوار تھا پر اس کو ایک ڈاکو نام دیو نے قتل کر دیا۔ اب میرے پاس ہڈی کا یہ ڈھانچہ رہ گیا ہے۔ کیا تم چاہتے ہو کہ بچے کو یہی ڈھانچہ چبانے کو دے دوں۔

نام دیو اس سانحے سے اتنا متاثر ہوا کہ اس نے ڈاکہ مارنا چھوڑ دیا اور بیراگی ہو گیا۔ وہ جہاں جاتا لوگوں کو پریم بھگتی کی تعلیم دیتا۔ گھومتے گھامتے وہ ۵۵ سال کی عمر میں پنجاب میں وارد ہوا اور گورداس پور کے ایک گاؤں بھٹیوال میں تالاب کے کنارے جھونپڑی بنا کر رہنے لگا۔ ایک دن آندھی آئی اور اس کی جھونپڑی کو اڑا لے گئی۔ تب نام دیو نے جنگل کے کنارے دوسری جھونپڑی بنائی۔ یہ اشلوک نام دیو نے غالباً اسی واقعے کے بعد کہے تھے۔ اس میں خدا کو ترکھان سے تشبیہ دی گئی ہے۔

ایک پڑوسی نے نام دیو سے پوچھا<br>
تیری جھونپڑی کس نے بنائی<br>
اگر تو ترکھان کا نام بتا دے

تو میں اسے دُگنی مزدوری دوں گی۔
میری بہن! میرا ترکھان تجھے نہیں مل سکتا
میرا ترکھان تو آتما کی تھونی ہے۔
اگر کوئی جھونپڑا بنوانا چاہے تو
ترکھان کو پریم کی مزدوری دینی ہوگی
جب پوُرش (انسان) اپنے گھر والوں اور دوستوں سے ناطہ توڑ لیتا ہے
تب ترکھان آپ ہی اس کے پاس آجاتا ہے۔
میں اُس ترکھان کا حلیہ نہیں بتا سکتا۔
وہ تو ہر چیز میں اور ہر جگہ موجود ہے۔
کسی گونگے سے جس نے اُمرت چکھا ہو
اُمرت کا مزا پوچھو تو وہ کیسے بتائے گا۔

دھیرے دھیرے نام دیو کے چیلوں کی تعداد بڑھنے لگی اور جنگل کے پاس ایک بستی آباد ہوگئی جو بعد میں گھمن کہلائی۔ نام دیو کی سمادھی وہیں ہے۔ اور ہر سال ۱۳ جنوری کو وہاں نام دیو کا میلہ لگتا ہے۔

بھگت نام دیو کی مادری زبان مرہٹی تھی مگر گرو گرنتھ صاحب میں ان سے جو شبد منسوب ہیں ان کی زبان شمالی ہند کی پراکرت ہے۔ اس پراکرت میں فارسی اور عربی کے الفاظ کثرت سے شامل ہیں۔ البتہ ان الفاظ کا تلفظ ہندوی ہے۔ اگر بھگت نام دیو کے شبد واقعی انھیں کی تصنیف ہیں تو ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ تیرھویں صدی کے اواخر میں پنجاب اور راوی کے دوآبے میں جو زبان رائج تھی وہ امیر خسرو کی زبان سے چنداں مختلف نہ تھی۔

میں اندھلے کی ٹیک تیرا نام کھوندکارہ (خوندکارہ)
میں گریب (غریب) میں مسکین، تیرا نام ہے آدھارا
کریما، رحیما، اللہ تو گنی (غنی)
ہادرا (حاضرہ) حدور (حضور) درپیس (درویش) تو منی (منع)

دریاؤ تو دِھند بسیار تو دھنی
تو دانا، تو بینا، میں بیچارا کیا کری
نامے چہ سوامی بکھسند (بخشند) تو ہری
(ترجمہ) خداوندا! تو ہی مجھ اندھے کی ٹیک ہے۔
میں غریب، میں مسکین، تیرا نام ہی میرے لیے سب کچھ ہے۔
اے کریم، اے رحیم، اے اللہ تو غنی ہے۔
تو ہی حاضر ہے اور میں تیرے حضور میں کھڑا ہوں
تو فیاضی کا دریا ہے، تو بہت دولت مند ہے۔
تو دانا ہے، تو بینا ہے، میں بے چارہ کیا کروں
اور نام دیو کے سوامی، تو بخشنے والا ہے، تو ہری ہے۔

صفات خداوندی کی اسلامی اصطلاحوں کو ہندو دھرم کی اصطلاحوں سے ملا کر خدا کا ایک ملا جلا تصور پیش کرنا بھگتی تحریک کی نمایاں خصوصیت ہے۔

بھگت نام دیو ایک اور شبد میں کہتے ہیں ۔

بلے یاراں، بلے یاراں کھس کھبری (خوش خبری)
بل بل جاؤں ہوں، بل بل جاؤں
نیکی تیری بیگاری، آلا (اعلیٰ) تیرا ناؤں
کجا آمد، کجا رفتی (رفتی) کجای زوی
دوارکا نگری راس (راست) بگوئی
کھوب (خوب) تیری پگڑی، میٹھے تیرے بول
دوارکا نگری کا ہے کے منگول
چندیں ہجار (ہزار) آلم (عالم) ایکل کھانا (خان)
ہم چنیں پاتساہ (بادشاہ) سانولے برنا
اسپت گج بت نرانرند

نامے کے سوامی، میر، منگند

(ترجمہ) اے میرے دوست، اے میرے دوست، خوشخبری سنو

میں تیرے قربان جاؤں، میں تیرے قربان جاؤں

نیکی کا کام تیری بیگار ہے، تیرا نام اُونچا ہے

تو کہاں سے آیا ہے، تو کہاں تھا اور اب کہاں جا رہا ہے؟

یہ دوارکا شہر ہے۔ سچ کہہ

تیری پگڑی بہت اچھی ہے، اور تیرے بول میٹھے ہیں

لیکن دوارکا نگر میں منگول کا کیا کام؟

ہزاروں میں بس تو ہی اکیلا خان (منگول) ہے

تو تو سانولے رنگ کے بادشاہ (کرشن بھگوان) کی مانند ہے۔

تو گھوڑوں کا مالک ہے، ہاتھیوں کا مالک ہے اور آدمیوں کا آقا ہے

تو نام دیو کا سوامی ہے، اور سب کا نجات دہندہ ہے۔

سادھنا سہوان (سندھ) میں پیدا ہوا تھا۔ اور ذات کا قصائی تھا۔ اس کی زندگی کے حالات پر گمنامی کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ بس اتنی بات کسی حد تک یقین سے کہی جا سکتی ہے کہ وہ نام دیو کا ہمعصر تھا۔ سادھوؤں، سنتوں کی صحبت میں بیٹھنے کی وجہ سے اس کی طبیعت اپنے پیشے سے اُچاٹ ہوگئی۔ اور وہ بھگت بن کر سندھ میں پریم کا پرچار کرنے لگا۔

بھگتی تحریک کے بانیوں نے خدا اور انسان سے پریم کا پرچار بڑے خلوص سے کیا تھا۔ مگر ان کی تحریک وادی گنگ و جمن میں اتنی طاقتور کبھی نہیں ہوئی کہ اس کے اثر سے ملک کی سیاسی اور سماجی زندگی کا ڈھانچہ بدل جاتا۔ کبیر، رائے داس، دھنا، سائیں، دادو اور دوسرے بھگت بے شک سماجی اصلاح کے سچے دل سے خواہاں تھے۔ لیکن ان کا خیال تھا کہ ذات پات کا فرق، چھوت چھات، پوجا پاٹ اور طبقاتی اُونچ نیچ پنڈتوں اور مولویوں کے ڈھونگ ہیں۔ لوگ اگر پریم کے پرستار ہو جائیں اور دکھاوے کی رسموں کو ترک کر دیں تو خدا اور انسان کے درمیان سے حجابات اٹھ جائیں گے۔ نفرت کی دیواریں گر جائیں گی۔ ہندو مسلمان، برہمن اچھوت، راجا پرجا،

چھوٹے بڑے سب بھائی بھائی بن جائیں گے... اور سماج کے سارے دلدر دور ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ ہمارے ان نیک نیت بھگتوں کو ذات پات اور چھوٹے بڑے کے فرق کی معاشی نوعیت کا شعور نہ تھا۔ (شاید ہو بھی نہیں سکتا تھا۔) اور نہ طبقاتی جدوجہد کے ذریعہ سماجی انقلاب لانا ان کا مقصد تھا (سماجی انقلاب ممکن نہ تھا کیونکہ انقلابی حالات ہی موجود نہ تھے)۔ وہ تو سماجی اصلاحات کے لیے حاکمِ وقت اور اونچے طبقوں سے لڑنے کے حق میں بھی نہ تھے بلکہ ان کو یقین تھا کہ مخالفوں کے دل پریم بھگتی سے بدلے جاسکتے ہیں۔

لیکن اونچی ذات کے لوگ بھگتی کا یہ نسخہ آزمانے کے لیے تیار نہ تھے کیونکہ اس سے ان کے سماجی حقوق پر ضرب پڑتی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وادیٔ گنگ و جمن کے بالائی اور متوسط طبقے مجموعی طور پر بھگتی تحریک سے الگ رہے۔ حتیٰ کہ یہ تحریک عام کاشتکاروں میں بھی مقبول نہیں ہوئی۔ نہ ہندوؤں نے اپنا دھرم چھوڑا اور نہ مسلمانوں نے اسلام کو ترک کیا البتہ دونوں کے درمیان مفاہمت کے رشتے مضبوط ضرور ہوئے۔

مگر بھگتی کے اس پودے نے سرزمینِ پنجاب میں پہنچ کر ایک توانا عوامی تحریک کی صورت اختیار کرلی اور اس کی جڑیں زراعت پیشہ بستیوں میں پھیل گئیں۔ کچھ عرصے بعد ملک کے سیاسی حالات نے ایسا پلٹا کھایا کہ اس تحریک سے وابستہ لوگوں کی ایک جداگانہ قوم سکھ بن گئی۔ اس تحریک کے بانی گرو نانک جی تھے۔

گرو نانک جی ۱۴۶۹ء میں گجرانوالے کے ایک گاؤں تلونڈی (ننکانہ صاحب) میں پیدا ہوئے۔ ان دنوں دہلی کا بادشاہ سلطان بہلول لودھی تھا۔ نانک کے پتا کالو چند ذات کے کھتری تھے اور گاؤں کے راجپوت سردار کے منیم۔ جوتشی نے بچے کا نام نانک رکھا جو کبیر کے نام کی طرح ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں رائج تھا۔ نانک کی ابتدائی تعلیم پاٹھ شالے میں ہوئی۔ نو دس سال کی عمر میں ان کو ملا قطب الدین کے مدرسے میں داخل کر دیا گیا۔ لیکن نانک کا دل تعلیم میں نہیں لگا۔ اس لیے باپ نے پہلے ان کو کھیتی باڑی کا کام سپرد کیا پھر دکانداری کا مگر نتیجہ خاطر خواہ نہ نکلا تب نانک کو ان کی بہن کے پاس بھیج دیا گیا جو نواب دولت خان لودھی کے دیوان سے بیاہی ہوئی تھی۔ یہ وہی دولت خان لودھی ہے جس نے اپنے رشتہ دار سلطان ابراہیم لودھی کی

پٹھان دشمنی سے خفا ہو کر بابر کو ہندوستان پر حملہ کرنے کی دعوت دی تھی۔ وہ لاہور اور ملتان کا صوبے دار تھا۔ نانک کو نواب کے خیرات خانے میں نوکری مل گئی اور وہ آرام سے رہنے لگے۔ اسی اثناء میں ان کی شادی سلاکھن نامی ایک لڑکی سے ہوگئی۔ اور ان کے دو بیٹے بھی پیدا ہوئے۔ ایک کا نام سری چند تھا اور دوسرے کا لچھمی داس۔

مگر وہ بڑی بے چینی اور خلفشار کا زمانہ تھا۔ تیمور کے حملے (۱۳۹۸ء) نے سلطنت کی کمر توڑ دی تھی۔ دہلی ویران ہوگئی تھی۔ بنگال، دکن، سندھ، مالوہ، گجرات، خاندیش، میواڑ اور کشمیر کے صوبے دار ایک ایک کر کے خود مختار بن بیٹھے تھے۔ باقی ماندہ علاقوں میں بھی آئے دن بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں۔ آج اس نواب نے اطاعت سے انکار کر دیا۔ کل وہ راجہ سرکش ہوگیا۔ سلطان کی فوجیں بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف رہتیں اور گنہگاروں کے ساتھ بے گناہوں کا خون بھی بہتا رہتا۔ ترک اور پٹھان امیروں کے جھگڑوں نے ملک کا نظم و نسق الگ تہ و بالا کر رکھا تھا۔ سلطان بہلول لودھی نے سلطنت کی گرتی دیوار کو سہارا دینے کی بہت کوشش کی لیکن اس کے جانشینوں میں کوئی بلبن یا علاؤ الدین خلجی پیدا نہیں ہوا جو سلطنت کی بنیادوں کو مستحکم کر سکتا۔ غرض کہ ہر شخص ہراساں تھا۔ ہر طرف بے یقینی تھی۔ اور لوگوں کے اخلاق روز بروز پست ہوتے جارہے تھے۔

اس زبوں حالی پر نانک کا دل بہت کڑھتا تھا۔ وہ ہندو گھرانے میں پیدا ہوئے تھے مگر ہندو مذہب سے انھیں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ان کی ساری جوانی مسلمانوں میں گزری تھی اور وہ اسلامی تعلیمات کا بڑا احترام کرتے تھے لیکن ان کو یہ دیکھ کر بہت دُکھ ہوتا تھا کہ مسلمان بھی اتنے ہی دنیادار، جاہ پرست اور خود غرض ہیں جتنے ہندو۔ اور مولوی بھی عوام کی اصلاح اور بہبودی سے اتنا ہی بے تعلق ہے جتنا پنڈت۔ نانک کا دل دنیا سے اُچاٹ ہوگیا۔ انھوں نے نوکری پر لات ماری اور گھر بار چھوڑ کر فقیری اختیار کر لی۔ تلونڈی کے ایک مسلمان میراثی مردانہ اور بھائی بالا نے ان کا ساتھ دیا اور نانک سچائی کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ وہ سادھوؤں، سنتوں، پیروں فقیروں کی سنگت میں بیٹھتے اور ان سے معرفت کی باتیں سیکھتے۔ بھگتی تحریک سے بھی وہ اسی سفر کے دوران میں واقف ہوئے۔ وہ بہت عرصے تک پانی پت کے صوفی شیخ شرف، پاک پٹن میں بابا

فرید شکر گنج کے خلیفہ شیخ ابراہیم اور ملتان کے پیروں کی صحبت سے بھی فیض یاب ہوتے رہے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے ایران اور عراق و عرب کے مقدس مقامات کا سفر بھی کیا تھا۔ سفر سے واپس آ کر انھوں نے پنجاب کے دیہات میں اپنے مذہب کی تلقین شروع کر دی۔ چونکہ یہاں پانچ چھ سو سال سے مسلمانوں کی حکومت قائم تھی، اور شاید ہی کوئی بستی ایسی ہو جس میں دو چار گھر مسلمانوں کے نہ ہوں۔ اس لیے ہندوؤں کے کان بھی اسلام کی موٹی موٹی باتوں سے آشنا ہو گئے تھے۔ لہٰذا گرو نانک نے لوگوں کو نئے مذہب کی دعوت دیتے وقت زیادہ تر اسلامی اصطلاحات ہی استعمال کیں۔ یوں بھی وہ اسلام بالخصوص وحدانیت کے فلسفے سے بہت متاثر تھے۔ اور آنحضرت صلعم کو مثالی شخصیت مانتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے اپنے لیے آنحضرت صلعم ہی کی ذات کو نمونہ بنایا نہ کہ کبیر اور نام دیو کو [۵۱]

گرو نانک کا راسخ عقیدہ تھا کہ مذہبی اختلافات کو ختم کیے بغیر معاشرے کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ ان کے خیال میں ہندومت اور اسلام دونوں ناکام رہے ہیں۔

"دونوں ناکام رہے۔ تب خدا نے لوگوں کے دل ملانے کے لیے بہت سے فرقان بھیجے لیکن وہ متحد نہ کر سکے۔ تو میرا بیٹا ہے۔ تو دنیا میں جا۔ لوگ سچے راستے سے بھٹک گئے ہیں۔ ان کو راہِ راست پر لا۔ سچائی کا مذہب قائم کر۔ بدی کو دور کر۔ اور دونوں میں سے جو تیری طرف آوے اس کو قبول کر۔ جیو ہتیا سے باز آ۔ غریبوں کی حفاظت کر۔ یاد رکھ کہ خدا کی ذات ۸۴ لاکھ مخلوق میں جاری و ساری ہے۔"

گرو نانک اپنے آپ کو خدا کا رسول سمجھتے تھے۔ جس کو "خدا کے دربار سے آیتیں، سورۃ اور حدیثیں عطا ہوئی ہیں۔ خدا ایک ہے۔ اس کے سوا کوئی دوسرا خدا نہیں اور نانک خدا کا خلیفہ سچ کہتا ہے۔"

گرو نانک میل جول اور صلح و آشتی کا پیغام دیتے تھے لہٰذا ہندو مسلمان دونوں ان کی عزت کرتے تھے۔ اور ان کی تعلیم سے اثر لیتے تھے۔ ستّر سال کی عمر میں (۱۵۳۹ء) جب ان کا انتقال ہوا تو کہتے ہیں کہ ان کی لاش کے بارے میں بھی وہ جھگڑا ہوا جو کبیر کی لاش پر ہوا تھا۔ مسلمان اُن کو اسلامی رسوم کے مطابق دفن کرنا چاہتے تھے اور ہندو اُن کو جلانے پر مُصر تھے لیکن لاش پر سے

چادر ہٹائی گئی تو وہاں چند پھولوں کے سوا کچھ نہ تھا۔ ہندوؤں نے اس جگہ گورونانک کی سمادھی بنائی اور مسلمانوں نے مزار تعمیر کیا لیکن دریائے راوی کا سیلاب دونوں کو بہالے گیا۔

## مہدوی تحریک

اس زمانے کی ایک اور تحریک جس نے سندھ کی سیاست پر بھی گہرا اثر ڈالا مہدوی تحریک تھی۔ اس تحریک کے بانی سید محمد جونپوری تھے (۱۴۴۳ء۔ ۱۵۰۴ء)۔ سید محمد کی پیدائش کے وقت شرقی سلطنت عروج پر تھی۔ تیمور کے حملے کی وجہ سے دہلی میں ہُو کا عالم تھا اور عالموں اور فن کاروں نے بھاگ بھاگ کر جونپور میں پناہ لی تھی۔ شرقی فرماں روا خود بھی علم و فن کے بڑے دلدادہ تھے۔ چنانچہ ان کے عہد میں جونپور، سمرقند اور گولکنڈے کی ہمسری کرتا تھا۔ سید محمد بڑے عالم فاضل بزرگ تھے۔ اور قلندرانہ زندگی بسر کرتے تھے مگر ۱۴۷۶ء میں جب بہلول لودھی نے سلطان حسین شرقی (۱۴۵۸ء۔ ۱۴۷۶ء) کو شکست دے کر جونپور کو سلطنتِ دہلی میں شامل کر لیا تو جونپور کی ساری شان و شوکت خاک میں مل گئی۔ سید محمد جونپوری کو بڑا صدمہ ہوا۔ انھوں نے جونپور کے زوال کو اسلام کے زوال سے تعبیر کیا اور عہدِ نبویؐ کی اسلامی قدروں کی احیاء کے لیے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ عین ممکن ہے کہ ان کے اس عزم میں مسلمانوں کو بھگتی تحریک کے اثر سے محفوظ رکھنے کا جذبہ بھی شامل ہو۔ انھوں نے مہدی آخرالزماں ہونے کا اعلان کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ خدا نے مجھے مسلمانوں کو فسق و فجور سے نجات دلوانے پر مامور کیا ہے۔ ہزاروں خوش عقیدہ مسلمانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

مہدی موعود کا عقیدہ عیسائیوں کے مسیح موعود کے عقیدہ کی اسلامی شکل ہے۔ پرانے زمانے میں عیسائیوں کا ایمان تھا کہ حضرت مسیح مصلوب ہونے کے ایک ہزار سال بعد دوبارہ ظہور کریں گے۔ اور دنیا میں خدا کی بادشاہت قائم کریں گے۔ جب حضرت امام حسن عسکری کے صاحبزادے مہدی کم سنی میں عراق کے ایک غار میں غائب ہوگئے اور ان کا سُراغ نہ ملا تو شیعوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ حضرتِ مہدی فوت نہیں ہوئے ہیں بلکہ خدا نے ان کو روپوش کر دیا ہے اور جب مسلمان دین سے گمراہ ہوجائیں گے اور فسق و فجور کا غلبہ ہوگا تو حضرت مہدی ایک ہزار برس کے بعد دوبارہ ظہور فرمائیں گے۔ اسلام کو کفر کی بدعتوں سے پاک صاف کر دیں

گے۔ اور دنیا میں اسلام کا بول بالا ہوگا۔ اس عقیدے کو آنحضرتؐ کی کسی مبینہ حدیث سے بھی تقویت پہنچائی گئی اور رفتہ رفتہ مہدی موعود کا عقیدہ عام مسلمانوں کے دلوں میں بھی گھر کر گیا۔

سید محمد جونپوری نے جس وقت مہدی موعود ہونے کا دعویٰ کیا تو اتفاق سے ہجرت نبویؐ کو ہزار سال ہونے والے تھے۔ تیمور نے ملک میں جو تباہی مچائی تھی اور اس کے جانے کے بعد جو ابتری پھیلی تھی مسلمانوں نے اس کو مہدی موعود کی آمد کا پیش خیمہ خیال کیا اور سید محمد کے ارادت مندوں کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا۔ علماء جونپور کو سید محمد کی مقبولیت ایک آنکھ نہ بھائی۔ ان پر کفر اور الحاد کے فتوے لگائے گئے۔ اور ان کو اتنا تنگ کیا گیا کہ آخر کار مجبور ہو کر وہ گولکنڈہ (دکن) چلے گئے مگر ان کو وہاں بھی چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا۔ البتہ بہت سے لوگ ان کی تعلیم سے متاثر ہو کر مہدوی ہو گئے۔ (حیدر آباد دکن میں مہدوی فرقہ اب تک موجود ہے۔ چنانچہ نواب بہادر یار جنگ مرحوم بھی مہدوی تھے۔) سید محمد نے دکن سے گجرات کا رخ کیا اور وہاں سے ٹھٹھہ میں وارد ہوئے۔ یہاں انھوں نے کم و بیش ڈیڑھ سال قیام کیا۔ یہ سمہ خاندان کے حکمراں جام نندا کا زمانہ تھا۔ کلہوڑا قوم کے سرداروں نے ان کی بڑی آؤ بھگت کی اور ان کے مرید ہو گئے۔ مراۃ دولت عباسیہ کے مصنف کا بیان ہے کہ کلہوڑا خاندان کے بانی میاں آدم شاہ نے ان سے بیعت کی تھی۔ ان کے علاوہ سندھ کے تین مشہور بزرگوں — قاضی قاضن، مولوی الیاس اور مرزا شاہین بکھری — نے بھی سید محمد سے فیض حاصل کیا تھا۔ وہ حج کرنے جا رہے تھے کہ بلوچستان میں فرہ کے مقام پر کسی دشمن نے ان کو قتل کر دیا۔

لیکن کلہوڑا بدستور سید محمد جونپوری کے اصولوں پر کاربند رہے۔ مہدوی ذاتی ملکیت کے خلاف تھے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ اسلام ذاتی ملکیت کی اجازت نہیں دیتا بلکہ مشترکہ ملکیت کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ مہدوی ہونے کے بعد شخص اپنا سارا اثاثہ جمعیت کے حوالے کر دیتا تھا۔ غالباً یہی وہ طرز عمل تھا جس نے علمائے دین اور امرائے سلطنت کو مہدویوں کا جانی دشمن بنا دیا تھا۔

میاں آدم شاہ کلہوڑا نے سید محمد جونپوری کا مرید ہونے کے بعد زمین کی مشترکہ ملکیت کو سیاسی قوت حاصل کرنے کا ذریعہ بنایا۔ ان کو جو خالی زمین ملتی اس پر مریدوں کے مشترکہ استعمال کے لیے قبضہ کر لیتے تھے۔ مریدوں کی تعداد بڑھتی گئی اور میاں صاحب مشترکہ زمین کی

توسیع میں مصروف ہو گئے۔ گردو پیش کے زمینداروں نے ملتان کے صوبے دار سے شکایت کی۔ میاں آدم شاہ گرفتار ہوئے اور ملتان میں قتل کر دیے گئے۔ ان کا مزار سکھر سے باہر ایک پہاڑی پر واقع ہے۔

مہدویت احیاء اسلام کی جارحانہ تحریک تھی۔ مہدویوں کا عقیدہ تھا کہ شعائر اسلامی پر پابندی سے عمل کرنا ہر مسلمان کا فرض ہے۔ اور اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے تو اس کو سزا دے کر مجبور کرنا چاہیے۔ چنانچہ یہ لوگ مسلح ہو کر بازاروں میں نکلتے۔ اگر کوئی حرام چیز فروخت ہوتی دیکھتے تو اس کو ضائع کر دیتے اور بیچنے والے کو سخت سزا دیتے تھے۔ حکام ان سے اتنے خوفزدہ رہتے تھے کہ کوئی ان کی سرگرمیوں میں مداخلت کی جرأت نہ کرتا تھا۔

کہتے ہیں کہ اسلام شاہ سوری اپنی سیاسی مصلحتوں کی بناء پر ابتدا میں مہدویوں کی حوصلہ افزائی کرتا تھا۔ وہ مولویوں کا اثر توڑنے کے لیے مہدویوں کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ ان دنوں مہدوی تحریک کے سرغنہ شیخ علائی بیانوی تھے۔ اسلام شاہ نے ان کو آگرہ طلب کیا۔ وہ دربار میں آئے مگر بادشاہ کے سامنے جھک کر کورنش بجالانے کے بجائے فقط السلام علیک پر اکتفا کی۔ صدر الصدور ملا عبداللہ نے دوسرے مولویوں سے مل کر شیخ علائی پر کفر کا فتویٰ صادر کیا اور بادشاہ سے شیخ علائی کو قتل کرنے کی اجازت مانگی۔ مگر اسلام شاہ نے الٹے ان کو محتسب کا عہدہ پیش کیا۔ لیکن شیخ علائی نے بادشاہ کی یہ درخواست رد کر دی۔

جب مذہبی دلیلیں کارگر نہ ہوئیں تو مولویوں نے سیاسی حربے استعمال کرنے شروع کیے۔ اور بادشاہ سے کہا کہ مہدوی ریاست کے لیے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ انھیں دنوں ہندیہ کا صوبے دار بہار خان سروانی اپنے قبیلے سمیت مہدوی ہو گیا۔ اس پر صدر الصدور نے بادشاہ کے کان بھرے اور کہا کہ مہدوی سلطنت پر قبضہ کرنے کے خواب دیکھ رہے ہیں۔ ۱۵۴۹ء میں اسلام شاہ کو نیازی پٹھانوں کی بغاوت فرو کرنے پنجاب جانا پڑا۔ جب وہ بیانہ کے قریب پہنچا تو صدر الصدور نے اس کو شیخ عبداللہ نیازی کے خلاف بھڑکایا جو بیانہ کے نواح میں تین چار سو مسلح مہدویوں کے ساتھ مقیم تھے اور باغی نیازیوں سے بھی ان کی راہ و رسم تھی۔ اس پر بادشاہ مہدویوں کا مخالف ہو گیا۔ اس نے عبداللہ نیازی اور شیخ علائی کو گرفتار کرا لیا۔ اور حکم دیا کہ ان

کے کوڑے لگائے جائیں۔ عبد اللہ نیازی نے توبہ کرلی البتہ شیخ علائی اپنے عقیدے پر قائم رہے اور کوڑوں کی تاب نہ لا کر اس جہان سے چل بسے۔ شیخ علائی کی وفات کے بعد مہدویوں کا قتل عام شروع ہوگیا۔

سماجی حالات

سلطنت دہلی کا معاشرہ قرونِ وسطیٰ کے دوسرے معاشروں کی مانند ایک عظیم الشان اہرام تھا۔ اس اہرام کی دیواروں کو کاشتکار اپنے کندھوں پر اٹھائے ہوئے تھے اور اہرام کی چوٹی سلطان کی ذات تھی۔ تب ہی تو امیر خسرو نے کہا تھا کہ "تاج سلطانی کے ہر موتی میں دہقانوں کی آنکھوں سے بہنے والے خون کے قطروں کی آب و تاب جھلکتی ہے۔" تخت شاہی کے اردگرد محل کے شہزادوں، امیروں، فوج کے سالاروں اور دین کے فقیہوں کا ہجوم رہتا تھا۔ سلطان بظاہر مطلق العنان فرماں روا تھا، اور اس کی زبان سے نکلا ہوا ہر کلمہ شاہی فرمان کی حیثیت رکھتا تھا لیکن وہ عموماً اپنے وزیروں اور مصاحبوں کے مشورے پر عمل کرتا تھا البتہ تمام عہدوں، جاگیروں اور منصبوں کا انحصار سلطان کی خوشنودی پر تھا۔ کوئی قانون یا قوت اس کے اختیار میں مانع نہیں ہوسکتی تھی۔ اور نہ وہ اپنے افعال کے لیے کسی کے سامنے جواب دہ تھا۔ وہ فوج کا سپہ سالار بھی ہوتا تھا اور مقننہ، انتظامیہ اور عدلیہ یعنی ریاست کے تینوں عناصر ترکیبی کی طاقت کا سرچشمہ بھی۔ اس کے اقتدار کی بقاء اور تحفظ میں عوام کے تعاون یا مرضی کو چنداں دخل نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ اس کا دارومدار فوج کی طاقت اور بادشاہ کی ذاتی صلاحیتوں پر ہوتا تھا۔ بادشاہ اگر نااہل ثابت ہوتا تھا تو امراء سلطنت اس کو تخت سے اتار کر کسی اور کو بادشاہ بنا دیتے تھے۔

سلطان کی اس مطلق العنانی کو شرعی جواز علماء دین فراہم کرتے تھے۔ وہ قرآن اور حدیث سے یہ ثابت کرتے تھے کہ "صاحب امر" یعنی حاکم وقت کی اطاعت ہر مسلمان کا دینی فریضہ ہے اور سلطان کی نافرمانی شرع کی رُو سے گناہ کبیرہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ عام مسلمانوں کو حاکم وقت کے انتخاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ البتہ سلطان کی تابعداری ان پر واجب تھی۔ خواہ سلطان "غلام حبشی یا اپاہج ہی کیوں نہ ہو۔"[۵۵] مولویوں کی اس نوازش سے سلاطینِ دہلی کو ہنری ہشتم سے صدیوں پیشتر ظلِ الٰہی اور استحقاق ایزدی (Divine Rightry King) کی سند مل گئی

تھی۔

سلطنت کی آمدنی کا بڑا حصہ دربار کی شان و شوکت اور محلاتِ شاہی کے مصارف پر خرچ ہوتا تھا۔ مصارف کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ سلطان علاؤ الدین خلجی (جو کنجوس مشہور ہے) کے محل میں غلاموں کی تعداد پچاس ہزار تھی جو فیروز شاہ تغلق کے عہد میں بڑھ کر دو لاکھ ہوگئی۔ یہ لوگ "بندگانِ خاص" کہلاتے تھے۔ شاہی حرم اور حرم سرا کے لواحقین کی تعداد بھی ہزاروں تک پہنچتی تھی۔ ان کے علاوہ وہ ندیم، نجومی، جوتشی، گویے، سازندے، بھانڈ، مسخرے، لطیفہ گو، شاعر، مولوی اور مصاحبین خاص تھے، جن کا سلطنت کے نظم و نسق سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ وہ سلطان کے ذاتی ملازم سمجھے جاتے تھے۔ مسالک الابصار میں لکھا ہے کہ سلطان محمد تغلق ۱۲ سو طبیبوں، ۱۲ سو موسیقاروں اور ایک ہزار شاعروں کی پرورش کرتا تھا۔ اور ایک ہزار غلام گویے خانوادۂ شاہی کو گانا سکھانے پر مامور تھے اور دس ہزار شکرے باز اور تین سو ہنکوے بھی بادشاہ کے ملازم تھے۔ اور تین ہزار وہ افراد جو شکروں کی کھانے پینے کی ضروریات پوری کرتے تھے۔

بادشاہ کے دستر خوان پر روزانہ پانچ سو آدمی کھانا کھاتے تھے اور شاہی باورچی خانوں کے لیے روزانہ ڈھائی ہزار بیل، ۲ ہزار بھیڑیں اور بے شمار پرندے ذبح کئے جاتے تھے۔

خانوادۂ شاہی کی ضرورتوں کے لیے متعدد کارخانے قائم تھے۔ مثلاً کپڑے کے کارخانے میں چار ہزار زردوز کام کرتے تھے۔ ان کارخانوں کی نگرانی معتبر امرا کے سپرد تھی۔ اور سراج عفیف لکھتا ہے کہ ان کی تنخواہیں شہر ملتان کی آمدنی کے برابر تھیں۔

بادشاہ سے نیچے درجے پر "اہلِ دولت" کا طبقہ تھا جو امراء دربار (اہلِ قلم) اور سالارانِ فوج (اہلِ سیف) پر مشتمل تھا۔ ان میں کچھ ترک تھے، کچھ افغان اور کچھ وہ رؤسا جن کے اجداد نے ہندوستانی عورتوں سے شادی کرلی تھی۔ اور اب ان کی اولاد کا شمار ہندوستانی امرا میں ہوتا تھا۔ سلطنت کا کردار چونکہ عسکری تھا اس لیے "اہلِ قلم" طبقے کو بھی فنونِ جنگ میں مہارت حاصل کرنی پڑتی تھی کیونکہ دربار میں ترقی کا انحصار بڑی حد تک جنگی مہموں میں سُرخروئی پر ہوتا تھا۔ ان کے کھیلوں کی نوعیت بھی رزمیہ ہوتی تھی۔ چنانچہ ایک مثالی امیر کے لیے پولو، کشتی، شہ

سواری، شمشیر زنی، تیر اندازی اور نیزہ بازی سے واقفیت لازمی تھی۔ بزمیہ تفریحوں میں شاعری اور رقص و موسیقی کے علاوہ شطرنج، گنجفہ اور چوپڑ، کا رواج عام تھا۔ امراء کی اولاد کو آدابِ محفل کے ساتھ یہ ہنر بھی بچپن ہی سے سکھائے جاتے تھے۔

سلطنت کے تمام بڑے بڑے عہدوں پر اہلِ دولت ہی کی اجارہ داری تھی۔ مگر ان کی آمدنی کا اصل ذریعہ وہ آراضیاں تھیں جو اُن کو ''اقطاع'' کے طور پر سلطان عطا کرتا تھا۔ بسا اوقات پورے پورے ضلعے مقاطعہ داروں کے حوالے کر دیے جاتے تھے۔ مقاطعہ دار اپنے علاقے کا مختارِ کل ہوتا تھا۔ وہ نظم و نسق کے مصارف وضع کر کے ایک مقررہ رقم سال بہ سال شاہی خزانے میں داخل کر دیتا تھا۔ یہ امراء عموماً دارالسلطنت یا صوبے کے صدر مقامات پر رہتے تھے۔ ان کی جاگیروں کا انتظام ان کے نائب کرتے تھے۔ یا جاگیروں کو ٹھیکے پر دے دیا جاتا تھا۔ البتہ یہ اقطاع موروثی نہیں ہوتی تھی بلکہ مقاطعہ دار کے مرنے یا معتوب ہو جانے کی صورت میں ریاست کی ملکیت بن جاتی تھی۔ اور سلطان جس کو چاہتا تھا اس کے حوالے کر دیتا تھا۔

اہلِ دولت بڑے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتے تھے۔ زنان خانے میں کنیزیں اور خواجہ سرا، ڈیوڑھی پر غلام، چوبدار، دربان، دسترخوان پر مہمانوں کا ہجوم، پیادے سوار، ہاتھی، گھوڑے غرض کہ امراءِ سلطنت کو چھوٹے پیمانے پر سہی مگر وہ تمام نعمتیں حاصل تھیں جن سے سلطان لطف اندوز ہوتا تھا۔ فنونِ لطیفہ کی سرپرستی بھی یہی لوگ کرتے تھے بلکہ شاعر، موسیقار اور دوسرے اہلِ فن اور ہنر مند پہلے نوابوں کی ڈیوڑھیوں سے وابستہ ہوتے تھے اور تب ان کی رسائی دربارِ شاہی تک ہوتی تھی۔ جس طرح اہلِ ثروت و جاہ نے آج کل تفریحوں کے لیے بڑے بڑے کلب بنا رکھے ہیں اسی طرح قرونِ وسطیٰ میں ''اکھاڑے'' ہوتے تھے۔ ان اکھاڑوں میں کشتی، بنوٹ، گتکہ پھکری کے علاوہ مناظرے اور مشاعرے ہوتے تھے۔ نائے و نوش اور رقص و سرود کی محفلیں جمتی تھیں اور پتریوں (پیشہ ور ناچنے والیاں) سے صحبتیں گرم ہوتی تھیں۔ اسلام شاہ سوری نے جب یہ دیکھا کہ اکھاڑے امرا کی سیاسی سازشوں کا مرکز بن گئے ہیں تو ان کو بند کروا دیا۔ چنانچہ بدایونی لکھتا ہے کہ

''پاتراں را از اُمرائی کہ اکھارہ داشتند آں در ہند مشہور است ہمہ گرفتند۔''

دوسرا طبقہ جو اثر و رسوخ میں اہلِ دولت سے کم نہ تھا "اہلِ سعادت" کا تھا۔ علماء دین، قضاۃ، دانشور اور سیدوں کا شمار اسی طبقے میں ہوتا تھا۔ علماء کو "دستار بنداں" کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا اور سیدوں کو "کلاہ داراں" کے لقب سے۔ اہلِ سعادت مجموعی اعتبار سے نہایت تنگدل، متعصب اور مغرور لوگ تھے۔ ان میں جو شخص دربار سے جتنا قریب ہوتا تھا۔ اس کا اخلاق اتنا ہی پست ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ امیر خسرو کا سا وسیع المشرب انسان جس نے سات بادشاہوں کا زمانہ دیکھا تھا "اہلِ سعادت" کا ذکر بڑی حقارت سے کرتا ہے۔ وہ مطلع الانوار میں لکھتا ہے کہ قضاۃ جن کا منصب عدالت کے فیصلے کرنا ہے علم فقہ سے نابلد ہیں۔ علماء میں کبر، رعونت اور منافقت عام ہے۔ وہ اسی سینے میں شراب کے جام انڈیلتے ہیں جس سینے میں قرآن محفوظ ہے۔ بخدا حقیقت یہ ہے کہ لوگ علماء دین کا احترام روا رکھا کرتے ہیں ورنہ اوصاف ذاتی کو دیکھا جائے تو عام انسان ان مولویوں سے لاکھ درجہ بہتر ہیں۔[۵۱]

تیسرا طبقہ ساہوکاروں اور سوداگروں کا تھا۔ یہ لوگ زیادہ تر ہندو ہوتے تھے۔ حاجت مندوں کو روپیہ سود پر قرض دینا اور ملکی اور غیر ملکی اشیاء کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جا کر دکانداروں کے ہاتھ فروخت کرنا ان کا پیشہ تھا۔ شمالی ہند میں سب سے اہم تجارتی جمعیت ملتانیوں کی تھی چنانچہ ہر تجارت پیشہ شخص کو "ملتانی" تصور کیا جاتا تھا۔ جنوبی ہند میں یہ کام گجراتی بنئے کرتے تھے۔ البتہ غیر ملکی تاجروں کا لقب "خراسانی" تھا۔

شہروں اور قصبوں میں مختلف صنعتیں قائم تھیں۔ مثلاً پارچہ بافی کی صنعت، سونے چاندی، تانبے اور لوہے کی صنعت، سنگ سازی، شکر سازی، نیل سازی، کاغذ سازی اور چرم سازی وغیرہ۔ بیشتر صنعتی پیداوار بالائی طبقوں کے کام آتی تھی البتہ ان چیزوں کی برآمد بھی بہت بڑے پیمانے پر ہوتی تھی۔ درآمد برآمد کا سب سے بڑا مرکز گجرات کی بندرگاہیں تھیں۔

مگر ملکی معیشت کی ریڑھ کی ہڈی زراعت تھی۔ ملک کی غالب اکثریت کا پیشہ کھیتی باڑی تھا۔ یا وہ پیشے جن کا تعلق زرعی پیداوار سے تھا۔ بیشتر آبادی کھیتوں کے درمیان چھوٹے دیہاتوں میں رہتی تھی اور بڑی حد تک خود کفیل تھی۔ ان دیہاتوں میں تقسیم کار کا نہایت ابتدائی اور آسان طریقہ رائج تھا۔ مثلاً کاشتکار غلہ پیدا کرتا تھا۔ بڑھئی ہل، چرخے اور بیل گاڑیاں تیار

کرتا تھا۔ لوہار زرعی آلات و اوزار بناتا تھا۔ کمہار مٹی کے برتن اور چمار مویشیوں کے ساز تیار کرتا تھا۔ جولاہا کپڑا بنتا تھا۔ عورتیں گھر سنبھالتی تھیں۔ مویشیوں کی دیکھ بھال کرتی تھیں۔ بوائی کٹائی کے وقت مردوں کا ہاتھ بٹاتی تھیں۔ اور فرصت کے اوقات میں چھوٹی گھریلو صنعتوں سے اپنا جی بہلاتی تھیں۔ مثلاً موبخ سے چھیکے اور چٹاریاں بنانا یا سوت اور ریشم سے کڑھائی کرنا۔ یہ چیزیں ذاتی استعمال کے لیے ہوتی تھیں بازار میں نہیں بکتی تھیں۔ ہر گاؤں میں بنیے کی دو ایک دکانیں ہوتی تھیں جہاں سے لوگ جنس کے عوض نمک، مسالے اور دوائیں خرید لیتے تھے۔ جنس کا تبادلہ عام طور پر جنس سے ہوتا تھا۔ فاضل پیداوار کی نکاسی کے لیے جگہ جگہ بازار لگتے تھے۔ روپے پیسے کا چلن بہت کم تھا۔ سکے (جیتل، اور تنکہ) تانبے، چاندی اور سونے کے ہوتے تھے اور کاشتکار ان سے عورتوں کے زیور بنوالیتا تھا یا پھر ان کو زمین میں دفن کر دیتا تھا۔ تاکہ وقتِ ضرورت کام آئے۔ شادی غمی کی رسموں کے لیے پنڈت اور مولوی ہوتے تھے۔ یہی لوگ بچوں کو لکھنا پڑھنا بھی سکھاتے تھے۔ تہواروں کے موقع پر عورتیں اور مرد رنگ برنگے کپڑے پہن کر خوشیاں مناتے اور ناچتے گاتے تھے۔ مرد فرصت کے وقت چوپال میں بیٹھ کر باتیں کرتے تھے۔ کوئی پردیسی آجاتا تو اس کی بڑی خاطر تواضع ہوتی تھی۔ البتہ کسی اجنبی کو رات کے وقت گاؤں میں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ گاؤں والے سب کام مل کر کرتے اور آڑے وقت میں ایک دوسرے کے کام آتے تھے۔ پیداوار کا تقریباً نصف حصہ مقاطعہ دار یا سرکار کا حق ہوتا تھا۔ بقیہ نصف سے کاشتکار اپنی ضرورتیں پوری کرتا تھا۔ کاشتکار عموماً گندم، جو، چاول، گنا، دالیں اور سبزیاں اُگاتے تھے اور یہی ان کی روز مرہ کی خوراک تھی۔ گوشت بہت کم کھایا جاتا تھا۔ البتہ مویشیوں کے دودھ سے دہی اور گھی بنایا جاتا تھا۔ ہر گاؤں کا ایک مکھیا ہوتا تھا۔ گاؤں میں امن قائم رکھنا سرکاری واجبات ادا کرنا اور پنچائیت کی مدد سے گاؤں والوں کے جھگڑے چکانا اس کے فرائض میں داخل تھا۔ عام دیہاتی سفر شاذ و نادر ہی کرتے تھے۔ ان کی قرابت داریوں کا دائرہ بھی دس پندرہ میل سے زیادہ نہیں ہوتا تھا۔ اس دائرے کے باہر کا سارا علاقہ ان کے لیے پردیس تھا۔ پُر اسرار اور نامعلوم۔

مملکت کے امور میں دیہات کے باشندوں کو کوئی دخل نہیں ہوتا تھا۔ اس وجہ سے ان کو

اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ دہلی کے تخت پر کون بیٹھا اور کون معزول ہوا۔ بشرطیکہ ان کے گاؤں کی چھوٹی سی دنیا پر اس تبدیلی کا کوئی اثر نہ پڑے۔

عام رعایا کی فلاح و بہبود کے منصوبے بنانا، محنت کشوں کے ذرائع آمدنی میں اضافہ کرنا، یا ان کے معیارِ زندگی کو بہتر بنانا، ان کے لیے درس گاہیں اور شفاخانے قائم کرنا یا صحتِ عامہ کے تحفظ کے لیے احتیاطی تدابیر اختیار کرنا، سلطان یا امرائے سلطنت کے فرائض میں شامل نہ تھا۔ ہر شخص روزی روزگار حاصل کرنے کے لیے "آزاد" تھا۔ سلطنت کی ذمہ داری کوئی نہ تھی۔

## عورتوں کی حیثیت

اس میں کلام نہیں کہ مسلمان حکمرانوں کی بدولت یہاں صدیوں کے بعد پہلی بار ایک مستحکم مرکزی حکومت قائم ہوئی۔ ایسی حکومت جس کے احکام پر پشاور سے بنگال اور دہلی سے راس کماری تک باقاعدگی سے عمل ہوتا تھا۔ سچ تو یہ ہے کہ ہندوستان دنیا کے نقشے پر ایک جغرافیائی اور سیاسی وحدت کی شکل میں سلاطین دہلی کے عہد ہی میں ابھرا بلکہ ہندوستان، ہندوستان کہلانے کا مستحق بھی اسی زمانے میں ہوا۔ مسلمان حکمرانوں نے سلطنت کے نظم و نسق کے جو اصول وضع کیے وہ ہندو دور سے بدرجہا بہتر تھے اور انھوں نے جس تہذیب کو یہاں رواج دیا وہ بھی کہیں زیادہ ارفع و اعلیٰ تھی۔ البتہ ترکوں اور افغانوں کے عہد میں عورتوں کی بالخصوص اونچے طبقوں کی عورتوں کی سماجی حیثیت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔ بلکہ ان کا رتبہ پہلے سے بھی کم ہو گیا۔ اس کی سب سے نمایاں مثال پردہ ہے جو غزنویوں کے دور میں یہاں پہلی بار رائج ہوا۔

ہندو معاشرے میں ہر طبقے کی عورت آزادی سے باہر نکلتی تھی۔ البتہ گھونگھٹ کاڑھ کر۔ مقدسی اور اصطخری ناقل ہیں کہ ملتان میں عورتیں بازاروں میں چلتی پھرتی تھیں مگر نظریں نیچی کر کے اور کسی غیر مرد سے بات چیت نہیں کرتی تھیں۔ مسلمانوں کے عہد میں پردے کا رواج ــــ کم از کم بالائی اور درمیانہ طبقوں میں ــــ رفتہ رفتہ اتنا بڑھا کہ ہندو عورتیں بھی مسلمان عورتوں کی مانند پردے میں بیٹھ گئیں۔ چنانچہ تاریخ فخر الدین مبارک شاہ میں لاہور کے غزنوی فرماں روا بہرام شاہ کا ایک واقعہ لکھا ہے کہ ایک بار سلطان کی ایک چہیتی ہندو کنیز بیمار ہوئی۔ طبیب نے نبض دیکھنی چاہی تو اس کے لیے سلطان سے خاص طور پر اجازت طلب کی گئی۔ آخر

طے پایا کہ طبیب پردے کی اوٹ سے نبض دیکھ لے۔ کنیز کو اس کے سامنے نہ لایا جائے۔

پردے کی وجہ سے اونچے اور درمیانہ طبقے کی عورتیں اپاہج ہو کر رہ گئیں۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ دیہات کے کاشتکاروں اور نچلے طبقے کی عورتوں میں پردہ کبھی مقبول نہیں ہوا دہقان عورتیں بدستور بلا پردہ کئے اپنے کاموں میں مصروف رہتی تھیں۔ بہت ہوا تو اجنبی کو دیکھ کر گھونگھٹ نکال لیتی تھیں۔

مسلمانوں نے پردے کی لعنت اگر ہندوؤں پر تھوپی تو ان کی بعض بدعتوں کو اپنایا بھی۔ مثلاً بیوہ کی شادی مسلم معاشرے میں معیوب نہیں خیال کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس ہندو معاشرے میں بیوہ عورت زندہ لاش سے زیادہ وقعت نہ رکھتی تھی۔ اس کو دوسری شادی کی ہرگز اجازت نہ تھی۔ اس کی وجہ سے سماج میں طرح طرح کی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی تھیں۔ ہندوستانی نومسلموں نے دینِ اسلام تو قبول کرلیا لیکن اپنے بہت سے پرانے ہندوانہ رسم و رواج ترک نہیں کئے۔ مثلاً زچگی، شادی بیاہ اور غمی کی رسمیں۔ وہ بیوہ عورت کو چتا میں زندہ جلا تو نہیں سکتے تھے۔ البتہ ہندوؤں کی طرح انھوں نے بھی بیواؤں کو دوسری شادی کی اجازت نہیں دی۔ اس کو وہ اپنی عزت و وقار کی توہین سمجھتے تھے۔ رفتہ رفتہ ترک اور افغان خاندانوں میں بھی بیوہ کی دوسری شادی کا رواج قریب قریب ختم ہوگیا۔

اسلامی شرع کی رُو سے عورت آبائی املاک میں ایک تہائی کی حصہ دار ہوتی ہے مگر دھرم شاستر کی رُو سے ہندو عورت کا آبائی املاک میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس معاملے میں بھی ہندوستانی نومسلم اپنی پرانی ریت پر قائم رہے۔ انھوں نے احکامِ شرعی کی بھی پرواہ نہ کی اور عورتوں کو وراثت سے محروم کردیا۔ ان کی دیکھا دیکھی بہت سے ترک اور افغان خاندانوں نے بھی اس ہندوانی رسم کو اپنا لیا۔ چنانچہ آج بھی بہت سے مسلمان رؤسا میں لڑکی کو جائیداد میں کوئی حصہ نہیں ملتا۔

ہندو سماج میں ناچ گانے کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کے مذہب میں رقص اور موسیقی تفریح کے مشغلے نہیں ہیں بلکہ بھگوان سے پریم کے اظہار کے بڑے سچے اور معصوم طریقے ہیں۔ اسی لیے ہندوؤں میں ناچ گانے کو معیوب نہیں خیال کیا جاتا بلکہ تقدس اور عبادت کا مرتبہ

دیا جاتا ہے۔ مندروں میں سنکھ پھنکتے ہیں، گھنٹے بجتے ہیں، بھجن گائے جاتے ہیں اور ڈھولک اور مردنگ پر رقص ہوتے ہیں۔ ہندوؤں کے بہت سے راگ راگنیاں دیوتاؤں اور پرانے رشیوں سے منسوب ہیں اور ان کے گیتوں میں کرشن رادھا، رام چندر جی اور سیتا کے گُن گائے جاتے ہیں۔ اسی بنا پر قرونِ وسطیٰ میں خوشحال ہندو گھروں کی لڑکیوں کو شادی سے پیشتر رقص و موسیقی کی باقاعدہ تعلیم دی جاتی تھی اور مَردوں کے کان بھی ان فنون سے مانوس رہتے تھے۔

اس کے برعکس رقص اور موسیقی کو علمائے دین نے حرام قرار دے دیا تھا۔ مسلمان گھروں میں سازوں کا داخلہ ممنوع تھا اور سازوں کی مدد سے ناچنے گانے کی اجازت نہ تھی مگر رقص و موسیقی کا جادو مولویوں کے فتوؤں سے بھی ٹوٹ نہ سکا۔ مسلمان امرا اور روسا اپنے گھروں میں تو ناچ گانا رائج نہ کر سکے البتہ انھوں نے اپنے شوقِ تماشا کے تسکین کے لیے شہر کے چکلوں کی سرپرستی شروع کر دی۔ یہ چکلے پیشہ ور گانے اور ناچنے والی عورتوں کے اڈے بھی ہوتے تھے اور بدن کا سودا کرنے والی عورتوں کی خواب گاہیں بھی۔ اہلِ دولت کے اکھاڑوں میں انھیں پیشہ ور چتریوں سے صحبت کا لطف اُٹھایا جاتا تھا۔ اس طرح رقص و موسیقی کا مقدس فن شہروں میں پیٹ بھروں کی تفریح اور ہوس کی آسودگی کا وسیلہ بن گیا۔

رفتہ رفتہ چکلوں کی آبادی اور رونق اتنی بڑھی کہ حکومت کو ان کی نگرانی کے لیے جدا محکمہ قائم کرنا پڑا۔ تاریخ فرشتہ میں لکھا ہے کہ جب سلطان علاء الدین خلجی تمام اجناس بازاری کے نرخ مقرر کر چکا تو ایک منہ چڑھے مصاحب نے عرض کی کہ جہاں پناہ نے سب چیزوں کے بھاؤ تو مقرر کر دیے لیکن اس چیز کا بھاؤ جس کی مانگ بازار میں سب سے زیادہ ہے مقرر نہیں کیا۔ بادشاہ نے حیران ہو کر پوچھا کہ بتاؤ وہ کیا شے ہے؟ تس پر مصاحب نے جواب دیا کہ چکلے کی کسبیاں۔ علاؤ الدین مسکرایا اور تب کسبیوں کے نرخ بھی مقرر ہو گئے۔ اکبر بادشاہ چکلوں کی یورش سے اتنا تنگ آیا کہ اس نے کسبیوں کے لیے شہر سے باہر ایک الگ بستی بنوا دی۔ اور اس کا نام "شیطان پورہ" رکھا۔ شیطان پورہ کے انتظام کے لیے باقاعدہ سرکاری عملہ متعین ہوا اور شب باشی کے رجسٹر کھولے گئے اگر کوئی شاہی ملازم کسی دوشیزہ کی نتھ کو اتارنا چاہتا تو اسے بادشاہ سے اجازت لینی پڑتی تھی۔ لیکن یہ قانون قاعدے زیادہ دن نہ چلے اور کچھ عرصے بعد چکلے شہر کا

جز بن گئے۔ غلام عباس کی آنندی فرضی افسانہ ہی تو نہیں ہے۔

مختصر یہ کہ قرونِ وسطیٰ کا ہندوستانی معاشرہ مَردوں کا معاشرہ تھا اور زندگی کے ہر شعبے میں انھیں کی حاکمیت تھی۔ غریب گھروں کی عورتیں اپنے مَردوں کے شانہ بشانہ محنت مزدوری کرتی تھیں۔ لیکن برسرِ اختیار طبقوں کی بیگمات کو کوئی کام نہ تھا۔ وہ گھر کی چار دیواری میں رہتیں۔ عمدہ سے عمدہ پوشاک اور قیمتی سے قیمتی زیور پہنتیں۔ ان کا وقت زیادہ تر بناؤ سنگھار میں گزرتا یا بچوں کی پیدائش اور پرورش میں۔ اسی لیے تہذیب کی تخلیق میں ان کا حصہ برائے نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پانچ سو سال کی طویل مدت میں تاریخ رضیہ سلطانہ کے سوا کسی دوسری ممتاز خاتون کا نام پیش کرنے سے قاصر ہے۔ پدمنی اور دیول دیوی کی شہرت کا باعث عہدِ علائی کے تاریخی حادثات ہیں۔ ان عورتوں کے تخلیقی کارنامے نہیں ہیں۔

## ادب اور علوم و فنون

ترکوں اور افغانوں نے برِصغیر میں تقریباً ساڑھے پانچ سو سال (۱۰۱۰ء۔۱۵۵۶ء) تک حکومت کی۔ ان کے عہد میں ملک کے نظامِ معیشت و معاشرت اور طرزِ فکر و احساس میں بعض اہم تبدیلیاں رُونما ہوئیں۔ اور علوم و فنون نے بڑی ترقی کی بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جس تہذیب نے بعد میں مغلیہ تہذیب کے نام سے شہرت پائی اور جس کو خوش عقیدہ حضرات اسلامی تہذیب سے منسوب کرتے ہیں اس کی نشوونما سلطنتِ دہلی کے زمانے ہی میں ہوئی تھی۔ اس تہذیب کا نقطۂ عروج گو اکبر و شاہ جہاں کا عہد ہے لیکن اس کو بامِ عروج تک لے جانے کا سہرا سلطنتِ دہلی کے دَور کے عالموں، صوفیوں، ادیبوں اور فن کاروں کے سر ہے۔ تصوّف میں داتا گنج بخش، بابا فرید شکر گنج، خواجہ نظام الدّین اولیا، لعل شہباز قلندر اور خواجہ معین الدّین اجمیری۔ شاعری میں امیر خسرو، تلسی داس اور سُور داس۔ پریم بھگتی میں کبیر داس اور گرو نانک۔ موسیقی میں میاں تان سین، سلطان حسین شرقی، عادل شاہ سُوری اور باز بہادر۔ تاریخ نویسی میں صدر الصدور قاضی منہاج الدّین سراج، ضیاء الدّین برنی اور شمس سراج عفیف، نظم و نسق میں شیر شاہ سُوری، ملک محمد گاواں اور راجہ ٹوڈر مل وہ یکتائے روزگار تھے جن کی نظیر زمانہ پھر کبھی پیش نہ کرسکا۔

اس تہذیب کی نمایاں خصوصیت اس کی انسان دوستی ہے جس کی بدولت ہندوؤں اور

مسلمانوں میں مفاہمت اور تہذیبی امتزاج کی راہیں کھلیں۔ ہندوؤں نے مسلمانوں کے اقدار حیات کا اثر قبول کیا۔ اور مسلمانوں نے ہندوؤں کی بہت سی رسموں اور روایتوں کو اپنایا۔ معاشرے میں نومسلموں کا اثر و رسوخ بڑھا تو ترکوں نے بھی ان کے رسم و رواج قبول کر لیے۔ یوں بھی ترکوں کی کئی پشتیں یہیں گزر چکی تھیں۔ اور اب وہ بڑی حد تک نومسلموں میں خلط ملط ہو چکے تھے۔ اس تہذیبی امتزاج کی چھاپ کا اثر لوگوں کے لباس و خوراک، آرائش و زیبائش، رہن سہن، فکر و فن، اور زبان و ادب پر پڑنا قدرتی امر تھا۔ مثلاً فارسی اس پورے دور میں گو سرکاری زبان رہی لیکن جیوں جیوں وقت گزرتا گیا فارسی پر مقامی رنگ چڑھتا گیا اور اس میں سینکڑوں الفاظ ہندوی اور دوسری زبانوں کے داخل ہو گئے۔ فارسی میں جو ادب تخلیق ہو[illegible] ماحول اور مزاج ہندوستانی تھا۔ موضوع اور پیرایۂ بیان ہندوستانی تھا اور بوباس ہندوستا[illegible]۔ یہاں کے فارسی شعرا ہندوستان کا، ہندوستانی چیزوں کا، اور ہندوستانی رسموں، کھانوں، گانوں، پھلوں اور پھولوں کا تذکرہ بڑے فخر سے کرتے تھے۔ اس امتزاجی رجحان کی سب سے درخشاں مثال حضرت امیر خسرو کی شخصیت اور ان کی شاعری ہے۔

امیر خسرو (۱۲۵۳ء۔ ۱۳۲۴ء) آگرے کے قریب ضلع ایٹہ کے قصبہ پٹیالی میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد امیر سیف الدین محمود لاچینی ترک تھے۔ وہ منگولوں کی شکست و ریخت کے زمانے میں یہاں آئے اور سلطان التتمش کے درباریوں میں شامل ہو گئے۔ انھوں نے سلطان کے راوت عرض عماد الملک کی بیٹی سے شادی کر لی اور پٹیالی میں جہاں ان کو کچھ زمین ملی ہوئی تھی رہنے لگے۔ امیر خسرو وہیں پیدا ہوئے۔ ان کی والدہ کا خاندان ہندی النسل تھا۔ اس طرح امیر خسرو باپ کی طرف سے ترک اور ماں کی طرف سے ہندوستانی تھے۔ ان کی آبائی زبان فارسی اور مادری زبان برج بھاشا (ہندوی) تھی۔

امیر خسرو کی ابتدائی تعلیم دہلی کے مکتبوں میں ہوئی۔ امیر سیف الدین محمود خود تو اَن پڑھ سپاہی تھے مگر اُن کی دلی آرزو تھی کہ بیٹا پڑھ لکھ کر دنیا میں نام پیدا کرے لیکن خسرو کا دل درسی کتابوں میں نہ لگا۔ چنانچہ وہ اپنے پہلے دیوان کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ میرے استاد خواجہ اسد الدین محمد مجھے خطاطی سکھانے کی کوشش کرتے تھے مگر میں خط و زلف کی تعریف میں

شعر نظم کرتا رہتا تھا — خوش قسمتی سے نہ تو استاد نے سرزنش کی نہ والدین نے ٹوکا اور امیر خسرو بدستور شاعری کی مشق کرتے رہے۔

امیر خسرو نے شعر گوئی سے متعلق اپنے بچپن کا ایک دلچسپ واقعہ بیان کیا ہے۔ وہ دوسرے دیوان کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ایک روز خواجہ آصل کوتوال نے میرے استاد خواجہ اسد الدین کو ایک خط تحریر کرنے کے لیے بلوا بھیجا۔ استاد چلنے لگے تو میں بھی ان کے ساتھ ہولیا۔ کوتوال کے مکان پر اُن دنوں ملک کے ایک بڑے عالم فاضل بزرگ خواجہ اعز الدین مقیم تھے۔ ہم لوگ جس وقت وہاں پہنچے تو خواجہ صاحب ایک بیاض سے حاضرین کو اشعار سنا رہے تھے۔ میرے استاد نے ان سے کہا کہ میرا یہ ننھا شاگرد شعر بڑے لحن سے پڑھتا ہے۔ آپ سنیں گے تو بہت محظوظ ہوں گے۔ تس پر خواجہ صاحب نے بیاض میری طرف بڑھا دی۔ میں نے بہت سے شعر ترنم سے پڑھے اور حاضرین کو میری شعر خوانی بہت پسند آئی۔ تب میرے استاد نے کہا کہ دوسروں کے شعر پڑھنا تو آسان ہے۔ آپ اس بچے کی شعر گوئی کا امتحان لیں۔ اس پر خواجہ اعز الدین نے مجھے چار لفظ — مُو، بیضا، تیر اور خربوزہ دیا اور فرمایا کہ ان کو رباعی میں نظم کرو۔ میں نے اسی وقت سب کے سامنے یہ رباعی نظم کر دی ۔

هر موئے کہ در دو زلفِ آن صنم است　　صد بیضهٔ عنبرین بر آں موئے صنم است
چوں تیر مدان راست دلش راز یرا　　چوں خر بزہ دندانش میان شکم است

(ترجمہ) اُس صنم کی دونوں زلفوں کے ہر بال میں عنبر کے سینکڑوں دانے گھلے ہوئے ہیں لیکن یہ نہ سمجھو کہ تیر کی مانند اس کا دل بھی سیدھا ہے بلکہ خربوزے کی طرح اس کے دانت بھی پیٹ میں پوشیدہ ہیں۔

خواجہ اعز الدین میری حاضر کلامی پر بہت خوش ہوئے۔ میرے باپ کا نام پوچھا اور دُعا دی کہ خدا کرے تمہارے اشعار اقصائے عالم میں شہرت پائیں۔

امیر خسرو آٹھ سال کے تھے کہ باپ کا سایہ سر سے اُٹھ گیا اور اب وہ اپنے نانا عماد الملک کے پاس رہنے لگے۔ عماد الملک سلطان ناصر الدین محمود کے وزیر اور معتقدین خاص میں تھے۔ وہ شعر و شاعری اور رقص و موسیقی کے بڑے دلدادہ تھے۔ اور بڑی شان و شوکت سے رہتے تھے۔

ان کے دیوان خانے میں علماء کی مجلسیں برپا ہوتیں، مشاعرے ہوتے اور گانے کی محفلیں سجتیں۔ امیر خسرو کبھی نانا کی اجازت سے ان صحبتوں میں شریک ہوتے اور کبھی چھپ چھپ کر ان کا لطف اٹھاتے۔ ان کو موسیقی کا شوق غالباً اسی زمانے میں پیدا ہوا۔ البتہ باقاعدہ تعلیم کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے ٹوٹ گیا۔ حتیٰ کہ انھوں نے شاعری کی دیرینہ روایت کے مطابق نہ فنِ عروض سیکھا نہ کبھی کسی استاد کی شاگردی قبول کی۔

عماد الملک ہی کی سرپرستی کے زمانے میں امیر خسرو کو خواجہ نظام الدین اولیا سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا اور انھوں نے سلطان المشائخ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ ارادت مندی اور دوستی کا یہ رشتہ روز بروز زیادہ مضبوط ہوتا گیا اور آخر دم تک نہ ٹوٹا۔

۱۲۷۳ء میں عماد الملک کا انتقال ہو گیا مگر اس وقت تک امیر خسرو کی شہرت دور دور تک پھیل چکی تھی اور ان کا شمار چوٹی کے شعراء میں ہونے لگا تھا۔ چنانچہ سلطان غیاث الدین بلبن کے بھتیجے ملک علاؤ الدین کشلو خاں (ملک چھجو) نے جو سلطنت کا سب سے با اثر امیر تھا خسرو کو اپنا ندیم خاص بنا لیا۔ اس طرح سرکار دربار سے وابستگی کا سلسلہ شروع ہوا۔ امیر خسرو ملک چھجو سے قطع تعلق کر کے پہلے بلبن کے دوسرے بیٹے بغرا خان کے مصاحب ہوئے پھر ولی عہد سلطنت شہزادہ محمد کے مصاحب ہو کر پانچ سال تک ملتان میں رہے۔ شہزادہ محمد کی شہادت کے بعد ملک امیر علی سرجاندار سے وابستہ ہو گئے اور جب بلبن کی وفات کے بعد کیقباد تخت پر بیٹھا تو اس نے امیر خسرو کو اپنا درباری شاعر مقرر کر دیا (۱۲۸۸ء)۔۔۔ امیر خسرو کی عمر اس وقت ۳۵ برس تھی۔ اور ان کی شاعری کا بھی شباب تھا۔ کیقباد کی موت کے بعد وہ یکے بعد دیگرے چار بادشاہوں کے (جلال الدین خلجی، علاؤ الدین خلجی، قطب الدین مبارک شاہ اور غیاث الدین تغلق) درباری شاعر رہے اور مسلسل ۳۶ سال تک یہ خدمت انجام دے کر ۱۳۲۴ء میں انتقال کیا۔

امیر خسرو بڑے پرگو شاعر تھے اور بچپن ہی سے شعر کہنے لگے تھے۔ ان کی زود گوئی کا یہ عالم تھا کہ کسی نواب کی حویلی یا شاہی دربار سے بلاوا آتا تو بطور نذر ایک عدد قصیدہ لکھ کر ضرور ساتھ لے جاتے تھے۔ ہم بلا خوف تردید یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ فارسی، اردو، ہندی، بنگالی، پنجابی، سندھی غرض یہ کہ برصغیر کی کسی زبان کا کوئی شاعر تخلیقات کی ضخامت اور تنوع میں امیر خسرو

کی ہمسری نہیں کرسکتا۔ بعض تذکروں میں تو ان کی تصنیفات کی تعداد ۹۹ بیان کی گئی ہے۔ لیکن اب تک فقط ڈھائی درجن کتابوں کا سُراغ ملا ہے۔ اور تلاش جاری ہے۔ ان کی تصنیفات میں قصیدے ہیں، مثنویاں، مرثیے، قطعات، رباعیات، شہر آشوب، فارسی اور ہندی غزلیں، خالق باری، دو سخنے دوہے۔ مکرنیاں اور پہیلیاں بھی کچھ شامل ہیں۔ وہ اپنی فارسی کی غزلوں کو اور ہندی شاعری کو بالکل اہمیت نہیں دیتے تھے (حالانکہ آج ان کی شہرت کا باعث وہی ہیں) البتہ اپنی مثنویوں اور قصیدوں پر بہت فخر کرتے تھے۔ انھوں نے اپنے فارسی کلام کو بڑی کاوش اور احتیاط سے خود ہی مرتب کیا ہے۔ اور ہر مجموعے کی ابتدا میں دیباچہ بھی لکھا ہے۔ یہ دیباچے نہایت مفید تاریخی دستاویز ہیں۔ ان میں امیر خسرو نے مندرجات کی شانِ نزول کے علاوہ اپنے عہد کے واقعات پر بھی روشنی ڈالی ہے اور اپنے حالاتِ زندگی بھی تفصیل سے بیان کئے ہیں، اسی کے ساتھ مندرجات کی فہرست، اشعار کی تعداد اور سنِ ترتیب بھی دے دیے ہیں۔

امیر خسرو کی شخصیت اور شاعری اپنے عہد کے تہذیبی امتزاج کا حسین مرقع ہے۔ چنانچہ مثنوی قران السعدین کی تمہید میں سید حسن برنی صاحب لکھتے ہیں کہ:

"خسرو کی مادری زبان ہندوستانی تھی۔ جسے وہ اس قدر عزیز رکھتے تھے اور وقتاً فوقتاً اپنے شاعرانہ جذبات کے اظہار کا آلہ بناتے تھے اسی وجہ سے ان کی شاعری بہ حیثیت مجموعی ہندوستان کے اس دلچسپ دور کا آئینہ ہے جس وقت ملک کے مختلف عناصر میں امتزاج و اختلاط ہو رہا تھا اور اہلِ ملک کے لیے زبان، جذبات اور خیالات کی آمیزش اور موافقت کی شاہراہ تیار ہو رہی تھی۔ ملک کی اس مشترک تہذیب کی ترقی میں خسرو کا خاص حصہ ہے۔ وہ وطن کی محبت کو ایمان سمجھتے تھے۔ اس حق کو انھوں نے خوب ادا کیا ہے۔"[۱۹]

امیر خسرو کے کلام میں تہذیبی امتزاج کئی شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً وہ اپنے فارسی اشعار میں ہندی کے الفاظ بلاتکلف استعمال کرتے ہیں (لیکن بادشاہوں کے درباروں، امیروں کی ڈیوڑھیوں اور ہم عصروں میں یہ چلن اگر عام نہ ہوتا تو امیر خسرو جو پاکیزہ فارسی کے بڑے دلدادہ تھے فارسی اشعار میں ہندی الفاظ ہرگز نہ شامل کرتے)۔ تہذیبی امتزاج کی دوسری

مثال ان کی مشہور نظم خالق باری ہے۔ جس میں آدھے الفاظ فارسی کے ہیں اور آدھے ہندی کے۔ اسی سے ملتی جلتی ان کی وہ غزل ہے جس میں امیر خسرو ہندی روایت کے مطابق اپنے جذبات کا اظہار عورت کی زبان سے کرتے ہیں۔

زحالِ مسکیں مکُن تغافل، ورائے نیناں بنائے بتیاں
کہ تابِ ہجراں ندارم اے جاں، نہ لیہو کاہے لگائے چھتیاں
شبانِ ہجراں دراز چوں زُلف، و روزِ وصلت چو عمر کوتاہ
سکھی پیا کو جو میں نہ دیکھوں تو کیسے کاٹوں اندھیری رتیاں
یکایک از دل دو چشم جادو بصد فریبم بیرُد تسکیں
کسے پڑی ہے جو جا سناوے پیارے پی کو ہماری بتیاں
چو شمع سوزاں، چو ذرہ حیراں، زمہرآں مہ بگشتم آخر
نہ نیند نیناں، نہ انگ چیناں، نہ آپ آویں نہ بھیجیں پتیاں
بحقِ روزِ وصالِ دلبر کہ داد مارا فریب، خسرو
سپیت منکے ورائے راکھوں، جو جائے پاؤں پیا کے کھتیاں

امیر خسرو کا بڑا امتیازی وصف اُن کی حب الوطنی ہے۔ وہ ترکی النسل تھے مگر ہندوستانی ہونے اور ہندوستانی زبان جاننے پر بڑا فخر کرتے تھے۔

ترک ہندستانیم من ہندوی گویم جواب
شکرِ مصری نہ دارم کز عرب گویم سخن

(میں ہندوستانی ترک ہوں اور تمھیں ہندی میں جواب دے سکتا ہوں۔ میرے پاس مصری شکر نہیں کہ عربی کی باتیں کروں)

چو من طوطیٔ ہندیم راست پُرسی
ز من ہندوی پُرس تا نغز گویم

(سچ پوچھو تو میں چونکہ طوطیٔ ہند ہوں، لہٰذا مجھ سے ہندی میں سوال کرو تا کہ میں میٹھا جواب دے سکوں)

طوطئ ہند کو وطن کے ذرّے ذرّے سے محبت ہے۔ وہ ہندوستان کو جنت سے تشبیہ دیتے ہیں۔

بہشتے فرض کن ہندوستان را
کز آنجا نسبت است ایں بوستاں را

وہ اپنے اشعار میں جابجا یہاں کے موسم، پھل پھول، چرند پرند، ناچ گانے، زبان، علم وحکمت، مصنوعات، اختراعات اور رسم ورواج کا ذکر بڑے پیار سے کرتے ہیں۔ وہ کیوڑہ، جوہی، بیلا، رائے چمپا، مولسری، دونا، کرنا، سیوتی اور ہزارے وغیرہ کی خوبیاں فرداً فرداً بیان کرتے ہیں۔ اور پھر بڑے فخر سے کہتے ہیں کہ ایرانی پھول ہمارے پھولوں کا کیا مقابلہ کریں گے۔ ان میں تو بس رنگ ہوتا ہے خوشبو کہاں ہوتی ہے۔ آم، خربوزہ اور پان کے بارے میں ان کی گلفشانئ گفتار کا یہی انداز ہے۔ وہ ہندوستانی عورتوں کے قامت ورنگ کے اتنے گرویدہ ہیں کہ کسی دوسرے ملک کی عورت ان کی نظر میں نہیں سماتی۔ ایرانی عورتوں میں خراسانی پھولوں کی مانند مہک نہیں ہوتی۔ روم سے روس تک کی عورتیں برف کی سل کی طرح سفید اور ٹھنڈی ہوتی ہیں۔ تاتاری عورتوں کو ہنسنا نہیں آتا۔ ختن کی عورتوں میں نمک نہیں ہوتا۔ سمرقند اور قندھار کی عورتوں میں مٹھاس نہیں۔ اور مصر کی عورتوں میں چُستی اور چالاکی نہیں ہوتی۔ [۳۲]

مثنوی نہ سپہر میں جو ۶۷ سال کی عمر میں لکھی گئی تھی امیر خسرو کی حب الوطنی کی بنیادیں زیادہ گہری اور پختہ ہو جاتی ہیں۔ وہ ہندوستان کی قدرتی چیزوں کی فوقیت میں سات دلیلیں دینے کے بعد یہاں کے علم ودانش پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ۔

"مجھے معلوم ہے کہ اس ملک میں دانائی اور بصیرت کے بے حساب خزانے چھپے ہوئے ہیں۔ یونان اپنے فلسفہ کی وجہ سے مشہور ہے لیکن ہندوستان بھی اس علم سے بے بہرہ نہیں ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہاں فلسفے کے تمام شعبے مل جائیں گے۔ منطق، نجوم، علم کلام بجز فقر (تصوّف) طبعیات، حساب، جوتش، غیب دانی وغیرہ۔ البتہ الٰہیات کے بارے میں ہندوؤں کے ذہن صاف نہیں ہیں۔ مگر دوسروں کا بھی تو یہی حال ہے۔ گو وہ ہمارے مذہب کو نہیں مانتے لیکن ان کے بہت

سے عقائد ہمارے جیسے ہیں مثلاً وہ خدا کی وحدانیت اور ہدایت کے معتقد ہیں اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ خدا کی ذات عدم سے وجود کی تخلیق پر قادر ہے۔ لہٰذا وہ مجوسیوں، مسیحیوں، اختریوں، عنصریوں (مادئین) اور مشبہیوں سے کہیں بہتر ہیں۔ وہ پتھروں، جانوروں، پودوں اور سورج کی بے شک پرستش کرتے ہیں لیکن وہ ان چیزوں کو خدا کی تخلیق سمجھتے ہیں البتہ ان کا احترام اس لئے کرتے ہیں کہ ان کے اجداد کا مسلک یہی تھا"۔

اس کے بعد وہ ہندوستانیوں کی فوقیت کی دس مثالیں دیتے ہیں۔(۱) علم وفہم ان میں بہت عام ہے۔ (۲) وہ دنیا کی سب زبانیں ٹھیک لہجے میں بول سکتے ہیں۔(۳) عالم و فاضل لوگ یہاں تحصیلِ علم کے لئے دنیا کے گوشے گوشے سے آتے رہے ہیں لیکن یہاں سے کوئی اس غرض سے باہر نہیں گیا۔ (۴) علم ہندسہ ایجاد ہوا ۔(۵) کلیلہ ودمنہ یہاں لکھی گئی ۔(۶) شطرنج یہاں ایجاد ہوئی۔ (۷) یہاں کی موسیقی جس سے قلب و روح میں شعلے اٹھنے لگتے ہیں تمام دنیا کی موسیقی سے اعلیٰ ہے۔ ہندوستانی موسیقی انسانوں کا کیا ذکر جانوروں کو بھی مسحور کر لیتی ہے۔ اور پھر دنیا کے کسی ملک میں خسرو کا ساسحر آفریں شاعر موجود نہیں۔

اس سرزمین سے اور اس سرزمین پر رہنے والوں سے سچی محبت کا جو اظہار ہمیں امیر خسرو کے کلام میں ملتا ہے وہ عہدِ مغلیہ کے کسی فارسی یا اردو شاعر میں (بہ استثنائے نظیر اکبرآبادی) نہیں ملتا۔ امیر خسرو فارسی ہندی کے شاعر تھے، موزخ تھے، صوفی تھے، موسیقار تھے، اور متعدد راگوں اور باجوں کے مُوجد تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ برِصغیر کی خاک سے ایسی جامع کمالات شخصیت پھر کبھی نہ اٹھی۔

تہذیبی امتزاج کی سب سے روشن مثال وہ موسیقی ہے جو سلطنت دہلی کے زمانے میں رائج ہوئی اور ہندوستان اور پاکستان میں آج تک مقبول ہے۔ اس برِصغیر میں عوامی موسیقی سے قطع نظر فنِ موسیقی کا ایک مبسوط نظام صدیوں پیشتر سے موجود تھا۔ وادیٔ سندھ کی قدیم تہذیب میں غالباً اسی قسم کی موسیقی کا رواج تھا جس کا اصطلاحی نام کرتا گی ہے۔ آریوں کے مذہب میں بھی موسیقی عبادت کا اہم جز تھی۔ اور ویدوں کے مزامیر اور بھجن مقررہ راگوں میں

گائے جاتے تھے۔ بعد میں موسموں کے اعتبار سے جو راگ ایجاد ہوئے ان میں سب سے مشہور دھرپد ہے۔

وادیٔ سندھ کے عرب حاکموں نے تو مقامی موسیقی کو درخور اعتنا نہ سمجھا البتہ جب لاہور غزنویوں کا پایۂ تخت ہوا تو شاہی درباریوں اور امرا کی حویلیوں میں نشاط وطرب کی محفلیں جمنے لگیں۔ ابتدا میں ان کے گویے، سازندے اور ساز بیشتر ایرانی ہوتے تھے۔ ان کی راگ راگنیاں بھی زیادہ تر ایرانی ہی تھیں لیکن رفتہ رفتہ ہندوستانی موسیقی بھی دربار میں باریاب ہونے لگی۔ مسعود سعد سلمان نے ایک شہر آشوب میں اپنے زمانے کے بعض خوش آواز مطربوں اور ماہر فن سازندوں کا نام بہ نام ذکر کیا ہے۔ مثلاً محمد نائی (نے نواز) اسفندار چنگی رود بربطی اور عثمان۔ مسعود کے اشعار سے پتہ چلتا ہے کہ اس وقت کے مروجہ ساز چنگ، بربط، عود، نے اور طبل تھے۔ وہ ایک خاتون مطربہ بانوی قوال کی تعریف ان لفظوں میں کرتا ہے۔

بانوآں نادر جہاں بہ سرود
حملہ آورد بر بریشم عود
از بر آواز ودرسر اھنگ دست
بہ گلو مقنع ای دراگند ست

یہ روایت عام طور پر مشہور ہے کہ قوالی کے موجد حضرت امیر خسرو ہیں لیکن مسعود سعد سلمان کے کلام سے پتہ چلتا ہے کہ قوالی لاہور میں امیر خسرو سے صدیوں پہلے بھی گائی جاتی تھی۔ اور پیشہ ور قوال یہاں موجود تھے۔

جب مسلمانوں نے دہلی کو اپنا پایۂ تخت بنایا تو گوالیار، آگرہ، بنگال، مالوہ، گجرات، راجپوتانہ، دکن اور پنجاب کے موسیقار دہلی میں جمع ہونے لگے اور دہلی کی رونق لاہور اور ملتان سے بھی بڑھ گئی۔ سلطان غیاث الدین کو شاہی شان وشوکت کا بڑا خیال رہتا تھا اور وہ دربار کی عظمت وجلال میں ایرانیوں کو بھی نیچا دکھانا چاہتا تھا۔ اس کی یہ خواہش فنونِ لطیفہ اور صنعت وحرفت کے حق میں نیک شگون ثابت ہوئی۔ چنانچہ بادشاہ خود بھی ناچ گانے کی محفلیں سجاتا اور امراء دربار کو بھی موسیقاروں اور شاعروں کی سرپرستی کی ہدایت کرتا تھا۔

البتہ علمائے دین موسیقی کی ہردلعزیزی پر بہت ناک بھوں چڑھاتے تھے اور موسیقی کی حرمت کو سیاسی حربے کے طور پر استعمال کرتے تھے مگر خود ان کے ایک فرقے نے موسیقی کے جواز میں ایک درمیانی راہ نکال لی تھی۔ وہ سماع یعنی بلا ساز کے گانے کو جائز قرار دیتے تھے اور اگر سماع میں کوئی ساز بھی شامل کرلیا جاتا تو برا نہ مانتے تھے۔ داتا گنج بخش نے جو غزنوی دور کے جید عالم اور صوفی تھے سماع کی حقیقت کے بارے میں لکھا ہے کہ سماع ''مشتاقوں کے لئے مایۂ شوق و دید، مومنوں کے لئے تاکیدِ یقین، مریدوں کے لئے تحقیقِ بیان مجنوں کے لئے انقطاعِ علائق کا باعث اور فقیروں کے لئے اساسِ نومیدی ہوتا ہے۔ سماع کی مثال سورج کی ہے جو کسی شے کو جلاتا ہے، کسی کو روشنی بخشتا ہے، کسی کی نشوونما کرتا ہے اور کسی کو پگھلاتا ہے۔ غرضیکہ سماع سے ہر شخص بقدرِ ذوق کسبِ فیض کرتا ہے۔

وہ اہلِ سماع کو دو گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک لاہی اور دوسرا الٰہی۔ لاہی گروہ فاسقوں فاجروں کا ہے اور الٰہی گروہ ان لوگوں کا ہے جو سماع کے ذریعہ دنیاوی فتنوں کو اپنے سے دور رکھتے ہیں''۔ [۲۱]

چشتی سلسلے کے صوفی سماع کو بہت پسند کرتے تھے اور خوش الحان قوالوں سے عشق و معرفت کے اشعار بڑے شوق سے سنتے تھے۔ صوفیوں کی حوصلہ افزائی کی وجہ سے بھی موسیقی کو بہت فروغ ہوا۔ البتہ ملاؤں کا فرقہ برابر موسیقی کی مخالفت کرتا رہا۔ چنانچہ صوفیوں اور مولویوں میں کبھی کبھی موسیقی کی حرمت پر مناظرے بھی ہوتے تھے۔ ایک مناظرہ تو التمش کے دربار میں ملا عماد الدین اور قاضی حمید الدین ناگوری کی موجودگی میں ہوا مگر کوئی قطعی فیصلہ نہ ہوسکا بلکہ طے پایا کہ ''سماع برائے اہلِ قال حرام است و برائے اہلِ حال حلال'' البتہ کون اہلِ قال ہے اور کون اہلِ حال، اس کا فیصلہ سماع سننے والوں پر چھوڑ دیا گیا۔

خواجہ نظام الدین اولیا سماع کے بڑے شوقین تھے۔ چنانچہ مخالفین نے سلطان غیاث الدین کے کان بھرے کہ خواجہ صاحب کی خانقاہ فسق و فجور کا اڈا بن گئی ہے اور وہاں ہروقت گویوں کا ہجوم رہتا ہے۔ اس پر سلطان نے ایک مناظرہ منعقد کیا۔ اس مناظرے میں نظام المشائخ کا موقف یہ تھا:

"سماع موزوں آواز ہے وہ حرام کیسے ہوا۔ دوسرے اس سے قلب کی تحریک ہوتی ہے۔ اگر یہ تحریک حق کی یاد میں ہو تو مستحب ہے اور اگر فساد پر مائل کرے تو حرام ہے۔"

بالآخر ایک بار پھر یہ گول مول فیصلہ ہوا کہ "جو لوگ دل سے سنتے ہیں سماع ان کے لئے مباح ہے البتہ جو نفس سے سنتے ہیں ان کے لئے حرام" مگر سلطان سے کسی نے نہ پوچھا کہ جہاں پناہ دل اور نفس میں تمیز کرنے کا معیار کیا ہوگا۔

نظام المشائخ کی موسیقی نوازی سے تو ہر شخص واقف ہے لیکن بہت کم لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی فنِ موسیقی کے بڑے ماہر تھے۔ چنانچہ ڈاکٹر ظہور الدّین احمد نے راگ درپن کے حوالے سے لکھا ہے کہ شیخ زکریا ملتانی نے راگ دھناسری میں راگ مالسری کو ملایا اور اس کا نام راگ ملتانی دھناسری رکھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے چھند بھی اختراع کیے جن میں خدا سے عشق کا اظہار ہوتا تھا۔"

اسی طرح شیخ پیر بدھن (وفات ۱۳۹۷ء) بھی فنِ موسیقی میں بڑا درک رکھتے تھے اور سلطان حسین شرقی اپنے دربار کے گویوں کو ان کے پاس تعلیم کے لئے بھیجتا تھا۔

دراصل سلاطینِ دہلی مناظروں کے ڈھونگ علمائے دین کی اشک شوئی کے لئے رچاتے تھے۔ ورنہ ان میں سے ہر ایک ناچ گانے کا رسیا تھا اور مطربوں اور سازندوں کی باقاعدہ سرپرستی کرتا تھا۔ بلبن، کیقباد، شہزادہ محمد شہید، بغرا خان سب موسیقی کے شوقین تھے۔ ضیاء الدّین برنی لکھتا ہے کہ کیقباد کے محل میں ایرانی اور ہندوستانی گانے والوں اور گانے والیوں کی بڑی قدر ہوتی تھی۔ اور امیر خسرو کی غزلیں گائی جاتی تھیں۔ جلال الدّین خلجی اور علا الدّین خلجی بڑے خشک مزاج مشہور ہیں مگر جلال الدین کی ناچ رنگ کی محفلوں کا ذکر کرتے ہوئے حیاتِ امیر خسرو کے مصنف ڈاکٹر وحید مرزا لکھتے ہیں کہ:

"اس کی شراب کی محفلیں بڑی شاندار ہوتی تھیں۔ خوش رُو غلام حاضرین کو جام بھر بھر کر پیش کرتے اور مشہور موسیقار امیر خسرو اور حسن کی غزلیں گاتے۔ برنی لکھتا ہے کہ خسرو ہر شب بادشاہ کی مجلس میں نئی غزلیں لے کر حاضر ہوتے۔

اس عہد کا مشہور سازندہ محمد شاہ چنگ بجاتا اور فتوحا اور نصرت خاتون وغیرہ ان غزلوں کو گاتیں اور ناچتیں۔ یہاں تک کہ ہوا میں اڑتے ہوئے پرند مدہوش ہو کر گر پڑتے۔ اور سامعین حواس باختہ ہو جاتے۔ اور نصرت بی بی، اور مہر افروز کے رقص کی اداؤں سے دل زخمی ہو جاتے تھے"۔ [۳۲]

علاء الدین خلجی کے عہد میں موسیقی کو جو فروغ ہوا اس کے بارے میں برنی لکھتا ہے کہ:

"جیسے قوال، مطرب، چنگ نواز، ربابی، کمانچی اور نوبتی عصرِ علائی میں ہوئے ویسے کسی دور میں نہیں ہوئے"۔ [۳۳]

علائی گویوں میں حمید الدین، لطیف، الطف، محمد، محمود بن سکہ، عیشو نشیان، محمد مقری اور ایبا خدادی خاص طور سے مشہور ہیں۔ امیر خسرو نے اعجاز خسروی میں ترمتی خاتون حسنین اخلاق اور بدر الدین موسیقاروں کا بھی ذکر کیا ہے۔

محمد تغلق کی موسیقی نوازی کا ذکر ہم اس سے پیشتر کر چکے ہیں۔ ابنِ بطوطہ لکھتا ہے کہ اس کے دار السلطنت دولت آباد میں ایک محلّہ کا نام ہی طرب آباد تھا۔ اور شاہی محل کے پھاٹک پر نفیری اور بوق بجانے والے مقرر تھے۔

فیروز شاہ تغلق کا جھکاؤ علماء کی طرف تھا۔ لیکن وہ بھی نمازِ جمعہ کے بعد مطربوں کو فیروز آباد کے شاہی محل میں طلب کرتا اور گھڑی دو گھڑی ان کا گانا سنتا تھا۔ عید کے موقع پر مطربان شاہی زعفرانی لباس اور سُرخ پگڑیاں پہن کر ناچتے گاتے تھے۔

سکندر لودھی کو شہنائی بہت پسند تھی۔ اور وہ رات کے وقت شہنائی نوازوں سے مالکوس، کلیان، کانڑا، اور حسینی راگ سنتا تھا۔

جونپور کے فرماں روا سلطان حسین شرقی (۱۴۵۷ء۔ ۱۴۸۳ء) کے بارے میں مشہور ہے کہ اس نے راگ جونپوری سمیت سترہ راگ ایجاد کئے تھے۔

مگر شاعری کی مانند موسیقی کے میدان میں بھی سب سے اونچی اور سُریلی آواز امیر خسرو ہی کی ہے۔ وہ فنِ موسیقی کے اسرار اور رموز سے بخوبی آگاہ تھے بعض تذکرہ نویسوں کے بیان کے مطابق انہوں نے موسیقی پر کئی رسالے بھی تحریر کئے تھے لیکن یہ رسالے اب نایاب

ہیں۔ شاید انہوں نے لکھے ہی نہیں چنانچہ غرۃ الکمال کے دیباچے میں ایک موسیقار سے شاعری اور موسیقی پر بحث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "میں نے موسیقار سے کہا کہ میں دونوں علوم میں فاضل ہوں اور میں نے دونوں کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہے۔ میں نے شاعری میں تین دفتر تیار کئے ہیں اور اگر موسیقی پر لکھتا تو اس میں بھی تین دفتر تیار ہو جاتے۔

نظم را کردم سہ دفتر ور بہ تحریر آمدی
علم موسیقی سہ دیگر بودار باور بود

برنی کے اس بیان سے بھی کہ خسرو علم موسیقی میں کمال رکھتے تھے طوطئ ہند کے دعوئ کی تصدیق ہوتی ہے۔ البتہ وہ ہندوستانی موسیقی کے دلدادہ تھے اور اپنے وطن کی موسیقی کو دوسرے ملکوں کی موسیقی پر فوقیت دیتے تھے (مثنوی نہ سپہر) شاید اس وجہ سے بھی کہ ہندی اور یہاں کی دوسری زبانوں میں اشعار کو گا کر پڑھنے کا رواج تھا اور موسیقیت شاعری کا ضروری عنصر سمجھی جاتی تھی۔

موسیقی میں امیر خسرو کی جدت طبع اور کمال فن کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ انہوں نے بارہ راگوں میں ردّو بدل کر کے یا دو تین راگنیوں کو ملا کر ان کو نئی شکلیں اور نئے نام دیئے۔ منسوب راگوں کے نام یہ ہیں: موافق، مجیر، غنم، زیلف، فرغنہ، عشاق، سرپردہ، فرودست، یمن، سازگری، باخرز، صنم۔ مگر یہ دراصل پوربی، ٹوڈی، بلاول، کانڑا اور ایمن وغیرہ کی مختلف شکلیں ہیں۔ راگ درپن اور بادشاہ نامے کے مصنفین لکھتے ہیں کہ قول، ترانہ، سوہلہ، قلبانہ، ٹوڈی، براری، اور ٹوڈی اساوری امیر خسرو کی ایجاد ہیں۔ بعض انترے اور آستائیاں بھی انہیں سے منسوب ہیں۔ مثلاً "امیر خسرو نکل نکل جاویں حضرت نظام الدّین کے دربار گاویں"۔ سازوں میں پکھاوج کی جگہ ڈھولک اور بین کی جگہ ستار بھی انہیں کی اختراع کہے جاتے ہیں۔

شیر شاہ سُوری کو موت نے اتنی مہلت نہ دی کہ وہ علم و فن کو ترقی دیتا البتہ اسلام شاہ سُوری (۱۵۴۵ء۔ ۱۵۵۳ء) اور عادل شاہ سُوری (۱۵۵۳ء۔ ۱۵۵۷ء) نے اپنے مختصر دورِ حکومت میں بھی موسیقی کو بہت فروغ دیا۔ اُن کا دارالحکومت گوالیار تھا۔ یہ شہر راجپوتوں کے زمانے ہی سے موسیقی کا بڑا مرکز چلا آرہا تھا۔ گوالیار گائیکی کا مقام آج بھی بہت اونچا ہے اور پاکستان اور

ہندوستان کے کلاسیکی موسیقار گوالیار اور آگرے کی گائیکی سے رشتے جوڑ کر بہت فخر محسوس کرتے ہیں۔ راجہ مان سنگھ (۱۴۸۳ء۔۱۵۱۶ء) موسیقی کا بڑا دلدادہ تھا اور اس کے دربار میں گویوں کی بڑی آؤ بھگت ہوتی تھی۔ نائک بخشو راجہ مان سنگھ ہی کا درباری گویا تھا اور میاں تان سین کا تعلق بھی گوالیار ہی سے تھا۔ سُوری فرماں رواؤں نے شہر کی اس دیرینہ روایت کو برقرار رکھا چنانچہ سلطان عادل شاہ سُوری خود بڑا استاد موسیقار تھا۔ کہتے ہیں کہ میاں تان سین اور باز بہادر نے موسیقی کا فن اسی سے سیکھا تھا۔ [۵۵] "وہ ساز بجانے میں اتنا ماہر تھا کہ قدِ آدم پکھاوج کو ہاتھوں اور پیروں سے بجاتا تھا اور اس کا ہنر دیکھ کر بڑے بڑے گویے حیران رہ جاتے تھے۔ اکبر بادشاہ کے ۳۶ میں سے ۱۵ گویے گوالیار کے دربار ہی سے آئے تھے"۔

سلاطینِ دہلی کے جاگیری نظام میں موسیقی نے گو بڑی ترقی کی اور ہندوستان کے کلاسیکی راگوں اور ایرانی راگوں کے میل سے نئے نئے راگ وضع ہوئے۔ اور نئے نئے ساز ایجاد ہوئے لیکن موسیقی کا مقدس فن پہلے ایک الگ پیشہ بنا۔ اور پھر رفتہ رفتہ ذات میں تبدیل ہو گیا۔ (ڈھاڑی، میراثی، طوائف) لوگ گانا بجانا بڑے شوق سے سنتے، امرا اور رؤسا موسیقاروں کی بڑی عزت کرتے اور ان کو انعام و اکرام سے نوازتے تھے پھر بھی گانے بجانے والوں کا شمار نیچ ذات میں ہوتا تھا۔ کوئی ان کو اپنے برابر بٹھانے کا روادار نہ تھا۔ اور نہ ان سے شادی بیاہ کو پسند کرتا تھا مگر یہ روایت مسلمانوں سے پیشتر راجپوتوں کے دور ہی میں قائم ہو چکی تھی اور اب تک بدستور قائم ہے۔

## ہندی زبان اور ادب کی ترقی

ترک حکمرانوں کے برعکس خلجی، لودھی اور سُوری خاندان کے فرماں روا اسی خطے کے رہنے والے تھے۔ وہ پنجاب اور سرحد سے ترکِ وطن کر کے گنگا جمنا کی وادی میں جگہ جگہ آباد ہو گئے تھے۔ اور کئی پشتیں گزر جانے کے باعث ہندی زبان ان کی مادری زبان بن گئی تھی۔ چنانچہ بدایونی لکھتا ہے کہ "افغانان بہ زبانِ ہندی ہنرے می کردند"۔ فارسی سیکھے بغیر تو چارہ نہ تھا۔ البتہ گھروں میں وہ ہندی ہی بولتے تھے اور ان کا جھکاؤ ہندی ہی کی طرف تھا۔ اس لئے ہندی زبان اور ادب کی سرپرستی فطری بات تھی۔ تاریخ افغانانِ ہند کا مورخ لکھتا ہے کہ:

"وہ ہندی کو اسی طرح اپنی زبان سمجھتے تھے جس طرح اس علاقے کے ہندو اور مسلمان باشندے۔ پٹھان حکمران مقامی مفاد کو اپنا مفاد خیال کرتے تھے اور سیاسی مصلحتوں کی بنا پر بھی ہندوؤں اور مسلمانوں کے مشترکہ تہذیبی اداروں کی ترقی میں کوشاں رہتے تھے"۔ [۲۱]

پٹھانوں نے فارسی کے پہلو بہ پہلو ہندی کو بھی سرکاری زبان کا مرتبہ دیا۔ چنانچہ سُوریوں کے سکوں پر بادشاہ کا نام فارسی اور ہندی دونوں خطوں میں کندہ کیا جاتا تھا۔ انہوں نے ہر پرگنے میں دو کارکن مقرر کئے تھے۔ کارکن ہندی نویس اور کارکن فارسی نویس۔ ان کارکنوں کا کام بادشاہ کو پرگنے کے جملہ حالات اور واقعات سے باخبر رکھنا ہوتا تھا۔ اسی قسم کے ہندی اور فارسی وقائع نویس فوج میں بھی ہر پانچ ہزار سپاہیوں پر متعین تھے۔ ان کے علاوہ ہر ضلع میں فارسی اور ہندی داں معتمد ہوتے تھے۔

لودھیوں اور سُوریوں نے ہندی شاعری کی سرپرستی میں بھی بڑی فراخ دلی دکھائی۔ سکندر لودھی کبیر اور رام داس کا بڑا مداح تھا اور سُوریوں نے ہری داس رامائن کے مصنف تلسی داس اور مہاپتر کی قدر دانی میں کوئی کمی نہ کی۔ پٹھانوں کے دور میں ہندی کے مسلمان شاعر خواجہ نظام الدین اولیاؒ ، امیر خسروؒ پدماوت کے مصنف ملک محمد جائسی اور شاہ محمد فرملی بہت مشہور ہیں۔ ان سب کی مادری زبان ہندی تھی اور وہ ہندی میں بلا تکلف شعر کہتے تھے۔

## فنِ تعمیر

جہاں تک فنِ تعمیر کا تعلق ہے ہم عصر مورخین کے تذکروں سے پتہ چلتا ہے کہ سلاطینِ دہلی کے عہد میں دہلی، آگرہ، جونپور، گوالیار، دکن، گجرات، لاہور، ملتان اور بنگال میں بہ کثرت قصر و ایوان، مساجد، مقبرے اور خانقاہیں، حوض اور حمام، مدرسے اور مہمان سرائیں اور مینار ظفر تعمیر ہوئے۔ کیقباد، فیروز تغلق اور دوسرے بادشاہوں نے تو دہلی کے قرب و جوار میں پورے پورے شہر آباد کئے تھے۔ مگر یہ عمارتیں اب کھنڈر ہو چکی ہیں یا ان کے ملبوں پر نئی عمارتیں بن گئی ہیں۔ البتہ ہندوستان میں اس دور کی سب سے مشہور نشانی قطب مینار ہے یا اس سے ملحق علائی مسجد۔

پاکستان میں اُس عہد کی گنتی کی چند عمارتیں باقی رہ گئی ہیں اور وہ بھی رہائشی نہیں بلکہ یادگاری ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں پتھر دستیاب نہیں تھا۔ لہٰذا شاہی محلات اور امرا کی حویلیاں بھی کچی پکی اینٹوں سے بنتی تھیں۔ اور زیادہ پائیدار نہ ہوتی تھیں۔ چنانچہ ملتان اور اُوچھ کے چند مقبروں کے علاوہ ترکوں اور پٹھانوں کے زمانے کی کوئی عمارت اب موجود نہیں ہے۔

مگر شہر کے رہائشی مکانوں کے بارے میں ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ ان کی ساخت قریب قریب وہی تھی جس کے نمونے ہمیں ملتان، لاہور، پشاور اور ٹھٹھہ کے پرانے محلّوں میں آج بھی نظر آتے ہیں۔ شہر کے اردگرد مضبوط چہار دیواری کھینچ دی جاتی تھی اور دیواروں میں پہرہ داروں کے لئے جگہ جگہ بُرجیاں قائم کردی جاتی تھیں۔ شہر پناہ کا صدر دروازہ تو ایک ہی ہوتا تھا البتہ کئی اور دروازے بھی ہوتے تھے جو مختلف سمتوں میں کھلتے تھے۔ یہ سب دروازے رات کے وقت بند کردیئے جاتے تھے۔ شہر کے وسط میں جامع مسجد ہوتی تھی۔ اس کے آس پاس امرا اور حکام کی حویلیاں۔ ان سے ملحق اربابِ نشاط کا محلّہ، پھر مختلف پیشوں اور صنعتوں کے الگ الگ بازار۔ مثلاً بازار حکیماں، سُوہا بازار، یا عطر فروشوں، سناروں اور پھول والوں کی گلیاں، یہ گلیاں اور بازار بہت تنگ ہوتے تھے اور دکانیں اور مکانات حفاظت کے خیال سے بالکل ملے ملے بنائے جاتے تھے۔ مکان مالک کے حسبِ استطاعت یک منزلہ، دو منزلہ اور سہ منزلہ ہوتے تھے۔ ان میں سامنے کا حصہ مردانہ اور عقب کا حصہ زنانہ ہوتا تھا۔ اوسط درجے کے مکانوں میں ڈیوڑھی، اس کے بعد صحن پھر سہ درے، دالان، توشہ خانے اور کوٹھریاں ہوتی تھیں۔

دیہات کے گھر ویسے ہی ہوتے تھے جیسے اب بھی پسماندہ گاؤں میں ہوتے ہیں البتہ وہ الگ الگ نہیں بنائے جاتے تھے۔ بلکہ آپس میں جڑے ہوتے تھے۔ اور ان کے دروازے اندر کی طرف کھلتے تھے۔ اس طرح عقبی دیواریں از خود گاؤں کی چہار دیواری کا کام دیتی تھیں۔ گاؤں کے اندر داخل ہونے کے لئے فقط ایک پھاٹک ہوتا تھا۔ اور رات کے وقت جب پھاٹک بند کردیا جاتا تھا تو پورا گاؤں حصار بند ہوجاتا تھا۔ گھروں کی اس ترتیب کی وجہ سے اندر کی طرف جو بڑا سا صحن بنتا تھا اس میں مویشی باندھ دیئے جاتے تھے۔

پاکستان میں اسلامی دور کی سب سے پرانی عمارت یوسف گردیزی کا مقبرہ ہے جو ملتان

میں واقع ہے۔ یہ مقبرہ ۱۱۵۲ء میں تعمیر ہوا تھا۔ اس کی عمارت مستطیل اور ایک منزلہ ہے اور چھت پٹی ہوئی ہے۔ اس مزار کی وقتاً فوقتاً مرمت ہوتی رہی ہے لیکن عمارت کے اصل نقشے میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے۔ مزار کی انفرادی خصوصیت وہ رنگ برنگی اور نقشی ٹائل ہیں جن سے پوری عمارت کی چنائی ہوئی ہے۔

سلاطینِ دہلی کے دور کی عمارتوں میں اوّلیت کا شرف شیخ بہا الدین زکریا (م ۱۲۶۲ء) شدنا شہید (م ۱۲۷۰ء) اور شاہ شمس تبریزی (م ۱۲۷۶ء) کے مزاروں کو حاصل ہے۔ یہ مزار سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد کی یادگار ہیں۔ ان کا فنِ تعمیر خالص ترکی ہے۔ اور بخارا، مرو اور سمرقند کی پرانی عمارتوں سے بہت ملتا جلتا ہے۔ یہ مزار غالباً ان معماروں کے بنائے ہوئے ہیں جنھوں نے چنگیزی تاخت و تاراج کے زمانے میں ترکستان سے بھاگ کر ملتان میں پناہ لی تھی۔ یہ عمارتیں سہ منزلہ ہیں۔ پہلی منزل جس پر قبر واقع ہے چوکور ہے۔ اس کی دیواریں قلعہ کی فصیل یا جیل کی چہار دیواری کی مانند ڈھلوان ہیں۔ دوسری منزل ہشت پہل طبل کی مانند ہے جس کے ہر سمت میں ایک کھڑکی لگی ہے۔ تیسری منزل گنبد کی ہے۔ یہ عمارتیں نقش و نگار کی آرائشوں سے بالکل خالی ہیں مگر دیکھنے میں بڑی ٹھوس، پائیدار، اور پُر شوکت نظر آتی ہیں۔ ان کی ایک تاریخی اہمیت یہ بھی ہے کہ تغلقوں کے عہد میں دہلی میں جو عمارتیں بنیں وہ بھی ملتانی صنعتِ تعمیر کا چربہ تھیں ـــــ مثلاً غیاث الدین تغلق کا مقبرہ یا بارہ گنبد کے پاس کی مسجد۔

ملتان کی سب سے شاندار اور قابلِ دید عمارت شیخ رُکن الدّین (رُکن عالم) کا مزار ہے۔ یہ مقبرہ سلطان غیاث الدین بلبن نے ۱۳۲۰ء اور ۱۳۲۴ء کے درمیان غالباً اپنے لئے بنوایا تھا لیکن اسے اس ابدی آرام گاہ میں سونا نصیب نہ ہوا۔ یہ عمارت قلعہ کے قریب ایک ٹیلے پر واقع ہے۔ اس کی اونچائی گو ۱۱۵ فیٹ ہے لیکن بلندی پر ہونے کی وجہ سے بڑی سر بلند اور باوقار نظر آتی ہے۔ سابقہ مقبروں کی طرح رکنِ عالم کا مقبرہ بھی ہشت پہل ہے اور پہلی منزل کی دیواریں ڈھلوان ہیں البتہ دیواروں کے زاویوں پر مخروطی بُرجیاں بنی ہیں اور ان پر کلس لگے ہیں۔ اور منڈیریں مزین ہیں۔ دوسری منزل میں جس پر گنبد قائم ہے چاروں طرف غلام گردش چھوڑ دی گئی ہے۔ اس عمارت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ دیواروں میں ایک سرے سے دوسرے

سرے تک لکڑی کے افقی تختے پیوست ہیں۔ اینٹیں منبت ہیں اور ان میں جابجا نیلی اور سفید ٹائلیں جڑ دی گئی ہیں۔ ان ٹائلوں پر اقلیدی نقش ابھرے ہوئے ہیں نقش و رنگ کی ان زیبائشوں سے عمارت کی خوشنمائی اور نفاست میں اضافہ ہوا ہے لیکن اس کے شوکت اور وقار میں کوئی کمی نہیں آئی ہے۔ اُوچھ کے مزار بھی قریب قریب اسی نمونے کے ہیں مگر زمانے کی ناقدری کے باعث رفتہ رفتہ کھنڈر ہوتے جا رہے ہیں۔

اس عہد کا سندھی فنِ تعمیر گجراتی فنِ تعمیر سے مشابہ ہے اور اس پر ترکوں کے بجائے ایرانیوں کا اثر زیادہ ہے۔ سندھ کا صوبہ جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہنے کو تو سلطنتِ دہلی کے ماتحت تھا لیکن یہاں بیشتر اوقات مقامی خاندان ہی برسرِاقتدار رہے۔ پہلے سُومرا، ان کے بعد سمہ (۱۳۳۷ء۔ ۱۵۳۷ء) اور پھر ارغون (۱۵۲۱ء۔ ۱۵۵۶ء) سومرا اور ارغون دَور کے آثار اب نہیں ملتے البتہ سمہ دَور کے کئی مقبرے مکلی کی پہاڑی (ٹھٹھہ) پر ہنوز موجود ہیں۔ مثلاً مبارک خان، فتح خان کی ہمشیرہ، جام سکندر شاہ، ملک راجپال اور جام نندہ کے مقبرے۔ یہ مقبرے پتھر یا سرخ رنگ کی پکی اینٹوں سے بنے ہیں۔ اینٹیں منبت ہیں۔ منبت کاری میں گہرا نیلا، ہلکا سبز اور اودا رنگ استعمال کیا گیا ہے۔ اور اقلیدی اور شجری نقوش سے ان کی تزئین کی گئی ہے۔ مکلی پہاڑی کی منبت کاری ملتان اور لاہور سے بہت مختلف ہے۔ پتھر کی عمارتوں میں جام نندہ کا مقبرہ سب سے ممتاز ہے۔ اس مقبرے کی دیواروں پر جو شجری نقوش ابھارے گئے ہیں وہ سندھ، راجپوتانہ اور گجرات کے فنِ سنگ تراشی کی پرانی روایت کے بہترین نمائندے ہیں۔ دیواروں پر ایک لمبی پٹی میں عربی حروف کندہ ہیں جو خطاطی کا نہایت حسین نمونہ ہیں۔ پاکستان میں فنِ تعمیر کی مقامی اور اسلامی روایتوں کے امتزاج کی شاید سب سے ابتدائی مگر نہایت کامیاب کوشش جام نندہ کا مقبرہ ہے۔

پٹھانوں اور ترکوں کا عہدِ حکومت یوں تو اکبر اعظم کی تخت نشینی تک قائم رہا (۱۵۵۶ء)، لیکن سلطنت دہلی کا انحطاط فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ء۔ ۱۳۸۸ء) کی وفات کے بعد ہی شروع ہو گیا تھا۔ فیروز شاہ تغلق نہایت منتظم اور ہوشیار حکمراں تھا۔ وہ ان بادشاہوں میں تھا جو رعایا کی فلاح و بہبود کو سلطنت کے استحکام کی بنیاد سمجھتے تھے۔ چنانچہ اس نے فصلوں کی افزائش کے لئے

متعدد نہریں کھدوائیں جن میں چار نہریں بہت مشہور ہیں۔ ایک نہر دریائے ستلج سے گھگر تک، جس سے بھاولپور کا علاقہ سیراب ہوتا تھا۔ دوسری ہانسی اور حصار میں، تیسری گھگر سے قلعہ سرسوتی تک اور چوتھی دریائے جمنا سے فیروز آباد کی طرف۔ اور نہری پانی پر آبیانہ کی شرح دس فیصد مقرر کر دی۔ اس نے چھوٹے موٹے تمام محصول منسوخ کر دیئے اور چنگی بھی معاف کر دی تا کہ تاجروں کو اشیاء بازاری کی نقل و حرکت میں دشواری نہ ہو۔ ان اقدامات کو سراہتے ہوئے شمس سراج عفیف لکھتا ہے کہ "رعایا کے گھر اناج اور دوسری ضروریات سے بھرے ہیں۔ ہر شخص سونے چاندی اور گھوڑوں کا مالک ہے۔ کوئی عورت زیوروں سے خالی نہیں۔ اور نہ کسی گھر میں بستر اور دیوان کی کمی ہے۔ چیزوں کے دام بہت کم ہیں"۔

فیروز تغلق کو تعمیرات اور شجر کاری کا بہت شوق تھا۔ "پس میں نے بہت سی مسجدیں، خانقاہیں اور درس گاہیں بنوائیں تا کہ علما اور فضلا ان میں بیٹھ کر خدا کو یاد کریں اور اس ناچیز کے حق میں دعائے خیر کریں۔" اس نے بہ کثرت شفا خانے، حمام اور پل بھی تعمیر کروائے اور کئی شہر بھی بسائے جن میں جونپور، فتح آباد، حصار، فیروز پور، اور فیروز آباد زیادہ مشہور ہیں۔ ان تعمیری اور فلاحی کاموں میں وزیر سلطنت خان جہاں مقبول (جو تلنگانہ کا ہندو تھا اور اسلام قبول کرنے کے بعد اپنی لیاقت کی بدولت ترقی کرتے کرتے اس عہدے پر پہنچا تھا، ملک غازی سوہانہ اور عبدالحق بادشاہ کے خاص مشیر تھے۔ انہوں نے فقط دہلی کے نواح میں بارہ سو نئے باغ لگوائے تھے۔

فیروز شاہ تغلق سے پیشتر مجرموں کو بڑی اذیت ناک سزائیں دی جاتی تھیں۔ ابن بطوطہ جو محمد تغلق کے عہد میں ہندوستان آیا تھا ان بہیمانہ حرکتوں کا چشم دید گواہ ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ مجرموں کے ہاتھ، پاؤں، ناک، کان کاٹ دیئے جاتے تھے۔ آنکھیں پھوڑ دی جاتی تھیں۔ حلق میں گرم سیسہ انڈیل دیا جاتا تھا۔ ہڈیاں چور چور کر دی جاتی تھیں۔ ناخنوں میں کیلیں پیوست کر دی جاتی تھیں۔ بدن کو آرے سے چیرا جاتا تھا۔ مجرم کی کھال کھینچ لی جاتی تھی یا اس کو آگ میں زندہ جھونک دیا جاتا تھا۔ اس برتاؤ میں ہندو مسلمان کی تمیز نہ تھی۔ بلکہ ارباب اختیار جس سے بھی ناراض ہو جاتے اُس کے ساتھ اسی قسم کا سلوک کیا جاتا تھا۔ فیروز تغلق ان سزاؤں کا

ذکر تفصیل سے کرنے کے بعد لکھتا ہے کہ خدا نے مجھے توفیق عطا کی کہ میں ان تمام سزاؤں کو قطعاً ممنوع قرار دے دوں۔

مگر فیروز تغلق جتنا لائق اور فرض شناس فرماں روا تھا اس کے جانشین اتنے ہی نکمے اور نالائق ثابت ہوئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بادشاہ تو رنگ رلیوں میں مشغول رہتے اور بنگال، جونپور، گجرات، راجپوتانہ، خاندیش، مالوہ، کشمیر، سندھ غرضیکہ سلطنت کے اکثر صوبے خود مختار بن بیٹھے حتیٰ کہ ریواڑی، علی گڑھ، سنبھل، مین پوری، میوات اور اٹاوہ کے جاگیرداروں نے بھی سرکشی پر کمر باندھ لی۔ جو رہی سہی کمی تھی تیمور کے حملے نے (۱۳۹۸ء) پوری کردی۔ لودھیوں نے سلطنت کا شیرازہ یکجا کرنے کی کوشش ضرور کی لیکن پانی اب سر سے اونچا ہو چکا تھا۔ اور امرا کی باہمی رقابتیں اتنی بڑھ گئی تھیں کہ بادشاہ کی آنکھوں کے سامنے سرِ دربار تلواریں کھنچتی تھیں اور وہ کچھ نہ کرسکتا تھا۔ سکندر لودھی نے پٹھان سرداروں کا (جو زیادہ تر بہلول لودھی کے آوردہ تھے) زور توڑنے کی غرض سے اوّل ان کی جاگیروں کی آمدنی کی جانچ پڑتال کے لئے ہر جگہ محتسب مقرر کر دیئے۔ دوئم وہ دہلی اور گوالیار کے سازشی ماحول سے نکل کر آگرے کے مقام پر نیا شہر آباد کیا اور اس کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ امرائے دربار کو سکندر لودھی کے یہ دونوں اقدامات سخت ناگوار گزرے۔

سکندر لودھی کا بیٹا ابراہیم لودھی پٹھان سرداروں کی سرکوبی میں باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے لوہانی، فرمولی اور لودھی قبیلے کے امرا پر اتنی سختی کی کہ تنگ آ کر وہ بغاوت کے منصوبے بنانے لگے۔ چنانچہ دولت خان لودھی نے جو لاہور کا نہایت طاقتور صوبہ دار تھا اور عالم خان نے جو ابراہیم لودھی کا چچا اور تخت کا دعویدار تھا بابر کو دہلی پر حملہ کرنے کی دعوت دی۔ لطف یہ ہے کہ ایک غیر ملکی طاقت سے ساز باز میں بعض چوٹی کے علماء دین نے بھی بڑی مستعدی دکھائی۔ شیخ محمد غوث گوالیاری نے جو شطاری فرقے کے مشہور عالم دین تھے بابر سے رابطہ قائم کیا اور جب بابر نے قلعہ گوالیار پر حملہ کیا تو شیخ نے جو اُن دنوں قلعہ کے اندر تھے مغلوں کو ایسی ترکیب بتائی کہ قلعہ فتح ہوگیا۔ شیخ محمد اکرام نے رُودِ کوثر میں شیخ محمد غوث گوالیاری کی غداری کا ذکر بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ لیکن ان کی دینداری اور فضیلت کو بھی بہت

سراہا ہے۔ مگر یہ بات ہماری سمجھ میں نہیں آئی کہ "جعفر از بنگالہ" اور "صادق از دکن" اگر غداری کے سبب سے ننگ دین و وطن کہلانے کے مستحق ہیں تو شیخ محمد غوث گوالیاری کے کردار کو پرکھنے کا پیمانہ مختلف کیوں ہے۔

دولت خان لودھی اور اس کے رفقاء کا خیال تھا کہ امیر تیمور کی طرح بابر بھی لوٹ مار کر کے کابل واپس چلا جائے گا اور پھر ہم چین سے دہلی میں راج کریں گے لیکن یہ ان کی بھول تھی۔ بابر ہندوستان پر حکومت کرنے آیا تھا۔ اس کا مقصد مالِ غنیمت سمیٹنا نہیں تھا۔

## حوالہ جات


۱۔ کشف المحجوب، ص ۱۱۰
۲۔ عبدالغفور قریشی، ص ۱۹۳
۳۔ شیخ محمد اکرام، آب کوثر، ص ۳۹۵
۴۔ آب کوثر، ص ۱۰۷
۵۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، ص ۴۷
۶۔ ایضاً، ص ۱۶۳
۷۔ سر اولف کیرو، پٹھان، ص ۱۳۹
۸۔ ایم۔ اے۔ رحیم، تاریخ افغانان ہند، ص ۳۰
۹۔ سر اولف کیرو، ص ۱۳۸
۱۰۔ آب کوثر، ص ۳۵۰
۱۱۔ ایضاً، ص ۴۷
۱۲۔ ڈاکٹر تارا چند، ہندوستانی تہذیب پر اسلام کا اثر، ص ۱۰۷
۱۳۔ ایضاً، ص ۱۱۳
۱۴۔ جلد ۶۔ ص ۱۰۲
۱۵۔ ڈاکٹر تارا چند، ص ۱۲۹
۱۶۔ تاریخ فخر الدین مبارک شاہ، ص ۱۳، بحوالہ ڈاکٹر محمد اشرف۔
۱۷۔ امیر خسرو، مطلع الانوار، ص ۵۸
۱۸۔ ایضاً، ص ۵۵۔۶۰
۱۹۔ قران السعدین، علی گڑھ، ۱۹۱۸ء، ص ۵۹
۲۰۔ ملاحظہ ہو مثنوی قران السعدین

۲۱۔ کشف المحجوب، ص ص ۵۳۰، ۵۳۸

۲۲۔ تاریخ ادبیات مسلمانانِ پاکستان و ہند، جلد سوئم، لاہور، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۱ء، ص ۳۳۸

۲۳۔ ڈاکٹر وحید مرزا، حیاتِ امیر خسرو (انگریزی)، لاہور: ۱۹۶۲ء، ص ۷۹

۲۴۔ تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ، ۱۸۶۲ء، ص ۳۶۳

۲۵۔ ایم اے رحیم، ص ۱۵۱

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۳۸

## ساتواں باب

# مُغلیہ تہذیب کا عروج و زوال

سلطان ظہیر الدین بابر (۱۴۸۳ء — ۱۵۳۰ء) باپ کی طرف سے امیر تیمور صاحبقراں اور ماں کی طرف سے چنگیز خان کی نسل سے تھا۔ وہ اپنے باپ عمر شیخ مرزا کی اچانک موت پر گیارہ برس کی عمر میں فرغانہ کے تخت پر بیٹھا۔ ماوراء النہر میں ان دنوں کئی اور چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستیں قائم تھیں۔ ان میں سب سے طاقتور ملک شیبانی خاں کی ریاست تھی۔ بقیہ پر بابر کے چچاؤں اور ماموؤں کا قبضہ تھا مگر وہ سب کے سب بابر کے خون کے پیاسے تھے چنانچہ ان کے پے در پے حملوں کے سبب سے بابر کو ایک دن بھی چین سے بیٹھنا نصیب نہ ہوا اور کم سنی ہی میں تلوار اُٹھانی پڑی۔ آج اس چچا سے مقابلے کی ٹھنی ہے۔ کل وہ ماموں محاصرہ کئے ہوئے ہے۔ صبح اگر اندجان میں ہوتی تو شام سمرقند میں، دن اگر ترمذ میں گزرتا تو رات تاشقند میں۔ کبھی دشمن کے خوف سے کسی بوڑھی عورت کے جھونپڑے میں چھپنا پڑتا تو کبھی کسی جنگل میں درخت کے نیچے گھوڑے کی زین کو تکیہ بنا کر رات بسر کرنی ہوتی۔ آخر جب کامیابی کی کوئی صورت نہ نکلی تو بابر نے جنوب کا رُخ کیا۔ یہاں فتح و ظفر نے اس کا ساتھ دیا اور بابر نے جلد ہی کابل، قندھار اور غزنی پر قبضہ کر لیا (۱۵۰۴ء)۔

لیکن بابر کی مہم جو اور خطر پسند طبیعت کابل کی بادشاہت پر قانع نہ ہوئی اور تیمور کی طرح وہ بھی ہندوستان کو فتح کرنے کے منصوبے بنانے لگا۔ ہندوستان کے پٹھان امیروں کی رقابتیں اور سازشوں نے آخر کار اس کا یہ صاحبقرانی خواب بھی پورا کر دیا۔ وہ پٹھان سرداروں کو سرحد، دیپالپور، سیالکوٹ، لاہور، سرہند، پانی پت اور دہلی میں شکست دیتا ۱۵۲۶ء میں ابراہیم لودھی کے دارالسلطنت آگرے میں داخل ہو گیا مگر اس کو ہندوستان پر فقط چار سال حکومت کرنے کا موقع

ملا۔ البتہ اس مختصر مدت میں اس نے بنگال، بہار، یوپی اور وسطی ہند کے بیشتر خود مختار پٹھان امیروں کو طاقت کے زور سے اپنا مطیع کر لیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ان امیروں نے بابر کو دل سے کبھی اپنا آقا تسلیم نہ کیا اور بابر کی آنکھ بند ہوتے ہی بغاوت پر اتر آئے۔

بابر کلاسیکی داستانوں کے مثالی ہیروؤں کی مانند بڑی رومانی شخصیت کا مالک تھا۔ ترکوں کی دلیری اور منگولوں کی جفاکشی اس کو ورثے میں ملی تھی لیکن تہذیب کی بزم میں بھی اس کی شان سب سے ممتاز تھی۔ وہ ایک خوش فکر شاعر اور صاحبِ طرز نثر نگار تھا اور ترکی اور ایرانی دونوں زبانوں پر کامل عبور رکھتا تھا۔ وہ نہایت ذہین، صاحبِ ذوق اور علم دوست انسان تھا اور کتابوں سے بڑی محبت کرتا تھا۔ چنانچہ فرشتہ لکھتا ہے کہ فردوس مکانی نے جب سیالکوٹ پر قبضہ کیا تو ان کو جو سب سے انمول خزانہ ملا وہ غازی خاں کا کتب خانہ تھا۔ غازی خاں کے کتب خانے میں نایاب اور منتخب کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ تھا۔ بابر نے مالِ غنیمت کی طرف توجہ نہ کی البتہ ان کتابوں کو پا کر بہت خوش ہوا۔ اس نے کچھ کتابیں مطالعے کے لئے رکھ لیں، کچھ شہزادہ ہمایوں کو عطا کیں۔ اور بقیہ کامران مرزا کے پاس کابل بھجوا دیں[۲]

بابر شاعری کی طرح موسیقی کا بھی بڑا دلدادہ تھا اور خوش جمال مطربوں کی صحبت کو بہت پسند کرتا تھا۔ وہ سیر و شکار کا بڑا شوقین تھا اور جنگ کے دوران میں بھی شکار کے لئے وقت نکال لیتا تھا۔ مثلاً پشاور کے راستے میں کسی نے خبر دی کہ یہاں گینڈے بکثرت ہوتے ہیں۔ بابر نے گینڈے کا نام تو سنا تھا مگر اس جانور کو کبھی دیکھا نہ تھا لہٰذا فوج کو پڑاؤ ڈالنے کا حکم دیا اور خود گینڈے کے شکار میں مصروف ہو گیا۔ بہت سے گینڈے زندہ پکڑے گئے اور بعضوں کو تلوار اور بندوق سے زخمی کر کے گرفتار کیا گیا۔ غالباً سیر و شکار کی عادت ہی کی وجہ سے بابر کو خوبصورت پھولوں، پرندوں اور جانوروں کا بہت شوق تھا۔ اچھی شراب، لذیذ کھانے اور عمدہ میوے بھی اس کو بہت مرغوب تھے۔ عیش کوشی کے اس مسلک کو بابر نے اپنے ایک مصرعے میں بڑی بے باکی سے بیان کیا ہے۔

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دو بارہ نیست

بابر کی زندگی کی سب سے مستند دستاویز اس کی آپ بیتی بابر نامہ ہے۔ یہ نہایت دلچسپ

اور معلومات افزا تصنیف ہے۔ بابر نے یہ کتاب ترکی زبان میں لکھی تھی۔ ۱۵۸۹ء میں عبدالرحیم خان خاناں نے اس کا ترجمہ فارسی میں کیا اور اب بابر نامے کا ترجمہ دنیا کی اکثر بڑی زبانوں میں ہو چکا ہے۔ بابر نے اس کتاب میں اپنے ذاتی حالات ہی رقم نہیں کئے ہیں بلکہ ماوراء النہر، افغانستان اور ہندوستان کے طبعی ماحول، لوگوں کے طرز معاشرت اور عادات و خصائل، پھل پھول، چرند پرند سب کا ذکر بڑے دلکش پیرائے میں کیا ہے۔ اس کتاب کو پڑھنے سے پتہ چلتا ہے کہ بابر میں تلاش و جستجو کا کتنا مادّہ تھا اور اس کا مشاہدہ کتنا تیز تھا۔ وہ چھوٹی چھوٹی چیزوں کو بھی بڑی گہری نظر سے دیکھتا تھا اور ان پر اپنی رائے کا اظہار بڑی بے باکی سے کرتا تھا۔ وہ جہاں قیام کرتا اور سفر میں جس راستے سے بھی گزرتا وہاں کی نئی نئی چیزوں کے نام اور ان کے خواص معلوم کرنے کی ضرور کوشش کرتا تھا۔

اس کتاب سے پتہ چلتا ہے کہ ان دنوں پشاور کے گردونواح میں گینڈے اور الہ آباد کی ترائی میں ہاتھی کثرت سے ہوتے تھے۔ سیالکوٹ کے قرب و جوار میں جاٹ اور گوجر "لوٹ مار" کیا کرتے تھے اور پنجاب میں بھی ہندوستانی زبان رائج تھی۔ چنانچہ جب لاہور کے صوبیدار دولت خان یوسف زئی کو بابر کے رُوبرو حاضر کیا گیا تو۔ "میں نے اس کو اپنے سامنے بٹھایا اور ایک شخص کو جو ہندوستانی زبان سے بخوبی واقف تھا حکم دیا کہ وہ میری باتیں دولت خان لودھی کو ترجمہ کر کے سناتا جائے"۔ بابر کے اس بیان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ پٹھانوں کے آخری دور میں فارسی کا مرتبہ اتنا گر گیا تھا کہ بڑے سے بڑے عہدے کے لئے بھی فارسی زبان کا جاننا ضروری نہیں خیال کیا جاتا تھا۔

مغل امرا اپنے ہمراہ شاعروں اور قصہ خوانوں کو جنگ میں بھی ساتھ رکھتے تھے۔ چنانچہ بابر جب ہندوستان کی سرحد پر ایک دریا پار کرتا ہے تو کشتی میں اس کے ہمراہ لشکر کے سالار نہیں ہوتے بلکہ شیخ عبدالوجد، شیخ زین، ملا علی جان، تردی بیگ خاکسار وغیرہ ہوتے ہیں اور سیالکوٹ کی مہم میں ہمایوں کا قصہ خواں بابر ہی کے تیر سے زخمی ہو کر مرتا ہے۔

بابر کو باغ لگانے کا بڑا شوق تھا۔ راستے میں جہاں بھی اسے کوئی پُر فضا جگہ نظر آتی وہ "چار باغ" ضرور لگواتا۔ اسے ہندوستانیوں سے ایک شکایت یہ بھی تھی کہ وہ کسی منصوبے کے

تحت قرینے اور سلیقے سے باغ نہیں لگاتے اور نہ باغوں کے گرد چار دیواری کھینچتے ہیں۔

ہندوستان کا ذکر کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ:

"ہندوستان بڑا وسیع، آباد، زرخیز اور غیر معمولی ملک ہے۔ اس کی دنیا ہمارے ملکوں سے مختلف ہے۔ اس کے پہاڑ اور دریا، جنگل اور ریگستان، شہر اور کھیت، جانور اور پودے، انسان اور ان کی زبانیں، ہوائیں اور بارشیں سب بالکل جدا ہیں۔ دریائے سندھ کو عبور کرتے ہی ہم ایک ایسے خطے میں داخل ہو جاتے ہیں جس کی زمین، آب و ہوا، پیڑ، پتھر، آبادیاں اور خانہ بدوشوں کی جمعیتیں، رائیں اور رسم ورواج سب ہندوستانی ہیں"۔

اس کے بعد بابر یہاں کے پہاڑوں، دریاؤں، جانوروں، پھلوں، پھولوں، موسموں، ناپ تول کے پیمانوں کا تفصیل سے جائزہ لیتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ ان سب چیزوں کے ہندی نام رقم کرتا ہے۔ حالانکہ بہت سی چیزوں کے فارسی نام بھی یہاں پہلے سے رائج تھے۔ جانوروں میں وہ بندر، گلہری، نیل گائے اور ہاتھی کا ذکر کرتا ہے۔ پرندوں میں مور، مینا، سارس، چگادڑ اور کوئل کا۔ پھلوں میں آم، کیلا، کروندا، کمرک، جامن، کٹھل، بڑھل، گولر اور ناریل کا۔ مہوے کے بارے میں وہ لکھتا ہے کہ لوگ اس سے شراب بناتے ہیں اور تاڑ سے تاڑی۔ پھولوں میں گڑہل، کنیر، کیوڑہ اور چمپا کی بڑی تعریف کرتا ہے۔ مہینوں اور دنوں کے وہ ہندی نام لکھتا ہے۔ مثلاً جیٹھ، بیساکھ، اساڑھ، ساون، بھادوں، سوموار، منگوار، شکروار۔ وقت کی تقسیم وہ گھڑی، پہر اور پل میں کرتا ہے اور تب یہاں کے باشندوں کے بارے میں لکھتا ہے کہ:

"کشور ہندوستان میں دلچسپی کی چیزیں بہت کم ہیں۔ باشندے خوش شکل نہیں ہیں۔ ان میں نہ دوستانہ صحبتوں کا رواج ہے اور نہ وہ دوسروں سے راہ و رسم بڑھاتے ہیں۔ ان کے ذہن فہم و ذکا سے خالی ہیں۔ اور وہ آداب مجلس سے ناآشنا ہیں۔ ان کی دستکاری میں موزونیت نہیں ہوتی اور نہ اس کا کوئی ڈھنگ ہے۔ ان کی کاریگری میں نہ کوئی خوبی ہے اور نہ ہیئت کا حسن۔ یہاں نہ اچھے گھوڑے ملتے ہیں اور نہ اچھے کتے، انگور نہ خربوزے نہ اعلیٰ درجے کے میوے نہ برف اور نہ ٹھنڈا پانی۔

بازاروں میں اچھی روٹیاں اور لذیذ کھانے بھی دستیاب نہیں ہوتے۔ یہاں نہ گرم حمام ہیں نہ دارالعلوم اور نہ شمعیں، مشعلیں اور شمع دان۔ باغوں اور گھروں میں بہتے ہوئے پانی کے چشمے بھی نہیں ہوتے۔ مکان بڑے بدقطع ہوتے ہیں اور ان میں ہوا کا گزر نہیں ہوتا۔ دہقان اور نچلے درجے کے لوگ ننگے گھومتے ہیں۔ ستر پوشی کے لئے ناف سے نیچے بس ایک "لنگوٹا" باندھے رہتے ہیں۔ عورتیں "لنگ" پہنتی ہیں جس کا آدھا حصہ کمر سے لپیٹ لیا جاتا ہے اور آدھے سے سر ڈھکا ہوتا ہے۔"[۵۲]

اس فردِ جرم کو پڑھنے کے بعد قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان اگر اتنا ہی وحشی اور غیر مہذب ملک تھا تو بابر نے یہاں مستقل سکونت اختیار کرنے کا فیصلہ کیوں کیا۔ اس کا جواب خود بابر کی زبان سے سنئے۔

"ہندوستان کی خاص خوبی یہ ہے کہ ملک بہت بڑا ہے اور یہاں سونے چاندی کی افراط ہے۔ بارش میں یہاں کی ہوا بڑی صاف و شفاف ہوجاتی ہے۔ سردی اور گرمی کے موسم میں بھی ہوا بہت اچھی ہے۔ البتہ جب آندھی آتی ہے تو گرد و غبار سے ایک دوسرے کو دیکھنا ناممکن ہوجاتا ہے۔ ہندوستان کی دوسری خوبی یہ ہے کہ یہاں ہر پیشے اور ہر حرفے کے کاریگر لاتعداد اور بے شمار ہیں۔ ہر پیشے کی اور ہر کام کی ایک ذات ہے۔ یہ پیشے اور ہنر پشتہا پشت سے باپ سے بیٹے کو منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ تیمور بیگ کی مسجد کا ذکر کرتے ہوئے ظفر نامے کے مصنف ملا شرف نے بڑے فخر سے لکھا تھا کہ آذربائیجان، فارس، ہندوستان اور دوسرے ملکوں سے دو سو سنگ تراش منگائے گئے تھے لیکن آگرے میں میری عمارتوں میں خاص آگرے کے چھ سو اسی (۶۸۰) سنگ تراش روزانہ کام کرتے تھے اور سیکری، بیانہ، دھول پور، گوالیار اور کوئل (علی گڑھ) میں میری عمارتوں میں روزانہ ۱۴۹۱ سنگ تراش کام کرتے تھے۔ غرض کہ ہندوستان میں ہر قسم کے کاریگر اور ہنرمند بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں۔"[۵۳]

گویا ہندوستان میں سلطنت قائم کرنے کے محرکات چار تھے۔ ملک کی وسعت، زمین کی

زرخیزی، سونے چاندی کی فراوانی اور ہنرمندوں کی افراط — ظاہر ہے کہ جس ملک میں یہ چار عناصر موجود ہوں وہاں عیش و راحت کے سامان فراہم کرنے میں کتنی دیر لگتی ہے۔

مگر بابر کو ہندوستان کے باشندے کبھی اچھے نہیں لگے۔ اس کا اصل سبب یہ تھا کہ یہاں کے خاص و عام سب نے بابری حملوں کا ڈٹ کر مقابلہ کیا تھا۔ شکست کھانے کے بعد بھی انہوں نے مغلوں سے میل جول نہیں بڑھایا بلکہ کتراتے ہی رہے۔ چنانچہ بابر اعتراف کرتا ہے کہ "جب ہم پہلے پہل آگرے پہنچے تو لوگوں نے ہم سے اور ہمارے آدمیوں سے شدید نفرت اور دشمنی کا اظہار کیا اور دہقان اور سپاہی خوف سے بھاگ گئے۔ دہلی اور آگرے کے سوا کوئی شہر نہ تھا جس نے مورچہ درست نہ کیا ہو یا اطاعت کرنے پر آمادہ ہوا ہو۔"[۹]

مغلوں سے ہندوستانیوں بالخصوص پٹھان سرداروں کی نفرت کی بڑی وجہ یہ تھی کہ منگول حملہ آور دو ڈھائی سو سال سے ان کے علاقوں کو تاخت و تاراج کرتے چلے آرہے تھے۔ ان کو چنگیزی اور تیموری لشکروں کی سفاکیاں نہیں بھولی تھیں اور چونکہ بابر کا تعلق بھی اسی خانوادے سے تھا لہٰذا لوگ بابر کو بھی غاصب اور لٹیرا سمجھتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ہمایوں اور اکبر کے عہد میں بھی کم از کم پٹھان سرداروں کے رویے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی اور نہ مغل بادشاہوں نے پٹھان سرداروں پر کبھی بھروسہ کیا۔ چنانچہ اکبر کے سترہ وزیروں پندرہ بخشیوں اور آٹھ صدور میں ایک بھی پٹھان نہ تھا حالانکہ اس نے راجپوتوں سے میل کرلیا۔ اور ان سے رشتہ داریاں بھی قائم کرلی تھیں)۔ اسی طرح سلطنت کے ۴۱۲ منصب داروں میں پٹھان کل ۹ تھے — وہ بھی نیچے درجے کے۔ ان میں پانچ ہزاری یا تین ہزاری ایک بھی نہ تھا۔[۱۰] سرحد کے پٹھانوں کی بغاوت تو اکبر کے بعد جہانگیر، شاہجہاں، اور اورنگ زیب کے عہد میں بھی برابر جاری رہی۔

بابر ہندوستان آنے کے بعد فقط چار سال زندہ رہا اور یہ مختصر مدت بھی فوجی مہمات کو سر کرنے میں بسر ہوئی لہٰذا وہ ملک کے نظم و نسق پر توجہ نہ دے سکا لیکن وہ بڑا معاملہ فہم حکمراں تھا۔ چنانچہ اس نے ذاتی پسند اور ناپسند کو امور سلطنت پر اثر انداز نہ ہونے دیا بلکہ مرتے وقت ہمایوں کو جو نصیحت کی وہ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک مغل بادشاہوں کے طرز حکومت کی اساس بنی

رہی۔ بابر اپنے نصیحت نامے میں لکھتا ہے کہ:

"فرزند من۔ ہندوستان میں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی بڑی عنایت ہے کہ اس نے تمہیں اس ملک کا بادشاہ بنایا ہے۔ اپنی بادشاہی میں تمہیں ذیل کی باتوں کا خیال رکھنا چاہئے۔

(۱) تم مذہبی تعصب کو اپنے دل میں ہرگز جگہ نہ دو اور لوگوں کے مذہبی جذبات اور مذہبی رسوم کا خیال رکھتے ہوئے رو رعایت کے بغیر سب لوگوں کے ساتھ پورا انصاف کرنا۔ (۲) گاؤ کشی سے بالخصوص پرہیز کرو تاکہ اس سے تمہیں لوگوں کے دلوں میں جگہ مل جائے اور اس طرح وہ احسان اور شکریے کی زنجیر سے تمہارے مطیع ہو جائیں۔ (۳) تمہیں کسی قوم کی عبادت گاہ مسمار نہیں کرنی چاہئے اور ہمیشہ سب سے پورا انصاف کرنا چاہئے تاکہ بادشاہ اور رعیت کے تعلقات دوستانہ ہوں اور ملک میں امن و امان رہے۔ (۴) اسلام کی اشاعت ظلم و ستم کی تلوار کے مقابلے میں لطف و احسان کی تلوار سے بہتر ہو سکے گی۔ (۵) شیعہ سنی اختلافات کو ہمیشہ نظر انداز کرتے رہو کیونکہ ان سے اسلام کمزور ہو جائے گا۔ (۶) اپنی رعیت کی مختلف خصوصیات کو سال کے مختلف موسم سمجھ تاکہ حکومت بیماری اور ضعف سے محفوظ رہ سکے۔"[۵]

لیکن ہمایوں کو شیر شاہ سوری نے اتنی مہلت ہی نہ دی کہ وہ باپ کی نصیحتوں پر عمل کرتا۔ اس نے بھاگ کر ایران میں پناہ لی اور ہندوستان سوری فرماں رواؤں کے زیر نگیں آ گیا۔ شیر شاہ کی اصلاحات سے ہر شخص واقف ہے اور اگر وہ حادثے میں ہلاک نہ ہو جاتا تو شاید اس ملک کی تاریخ کچھ اور ہوتی۔ ہمایوں بارہ سال تک (۱۵۴۳ء۔۱۵۵۵ء) ایران میں شاہ طہماسپ صفوی کا مہمان رہا البتہ جب شیر شاہ کے بیٹے اسلام شاہ سوری کی وفات کے بعد پٹھان سردار آپس میں لڑنے لگے تو ہمایوں کو سنہرا موقع ہاتھ آیا اور اس نے چودہ ہزار ایرانی لشکر کی مدد سے ہندوستان پر چڑھائی کر دی مگر عمر نے وفا نہ کی اور وہ فتح دہلی کے چند ہی ماہ بعد کتب خانے کی سیڑھیوں سے گر کر وفات پا گیا اور تب اس کا نو عمر بیٹا جلال الدین اکبر جو عمر کوٹ سندھ میں پیدا

ہوا تھا تخت پر بیٹھا۔

مغلیہ تہذیب کا عہد زرّیں دراصل اکبر سے شروع ہو کر اورنگ زیب پر ختم ہوتا ہے۔ ڈیڑھ سو سال کی اس طویل مدت میں کم از کم شمالی ہندوستان میں بڑی حد تک امن رہا اور بنگال سے کابل اور گجرات سے کشمیر تک مرکز کا فرمان چلتا رہا۔ بغاوتیں اگر ہوئیں تو ان کی نوعیت زیادہ تر مقامی تھی۔ پورے ملک کی سیاست پر ان کا کوئی خاص اثر نہیں پڑتا تھا۔ مثلاً پنجاب میں دلا بھٹی کی بغاوت، سرحد میں پٹھانوں کی بغاوتیں اور راجپوتانے میں ستنامیوں کی بغاوت۔ البتہ دکن کی مہمیں جن میں اورنگ زیب نے اپنی عمر کے آخری پچیس سال ضائع کیے سلطنتِ مغلیہ کے زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوئیں۔

اکبر اور اس کے جانشینوں نے رعایا کی فلاح و بہبود یا سلطنت کی آمدنی میں اضافے کے خیال سے جو تدبیریں اختیار کیں اور نظم و نسق میں جو اصلاحیں کیں ان سے عام لوگوں کی خوشحالی میں بھی کچھ نہ کچھ اضافہ ضرور ہوا۔ اس کے علاوہ شاہی خاندان اور امرائے سلطنت کی عیش پسندیوں کے باعث صنعت و حرفت اور تجارت کو بھی فروغ ہوا اور نئی نئی صنعتوں نے رواج پایا لیکن آلاتِ پیداوار میں کوئی انقلابی تبدیلی نہیں آئی۔ بلکہ جو طریقہ جہاں تھا وہیں رہا۔ کاروبار میں ترقی کی وجہ سے صرافوں، ساہوکاروں، بیوپاریوں، صناعوں اور کاریگروں کی تعداد تو بلاشبہ بڑھی مگر ان کا طبقاتی رتبہ معاشرے میں اونچا نہیں ہوا اور نہ وہ اپنی قوت کے بل پر کسی قسم کے سیاسی حقوق حاصل کر سکے۔ کھمبایت، ٹھٹھہ، سورت، مسولی پٹم اور چاٹگام تجارتی بندرگاہیں تھیں مگر وہاں کے بیوپاریوں میں بھی لندن، وینس اور جینوا کے تاجروں کی مانند اتنی جرأت کبھی نہ ہوئی کہ اپنی انفرادی حیثیت کو منوا سکتے۔ چنانچہ جاگیری نظام پر حاوی ہونا تو درکنار وہ جاگیرداروں اور منصب داروں کی مطلق العنانیوں کو لگام بھی نہ دے سکے۔ مثلاً سرطامس رو، ڈاکٹر برنیئر، فنچ اور دوسرے فرنگی سیاحوں کے سفرناموں سے پتہ چلتا ہے کہ صوبیداروں اور ناظموں کا تو ذکر ہی کیا شہر کے چھوٹے چھوٹے حاکم بھی تجارت پیشہ لوگوں سے نہایت اہانت آمیز سلوک کرتے تھے۔ جب چاہتے تھے ان کو پکڑوا بلواتے تھے اور جتنی رقم چاہتے تھے ان سے اینٹھ لیتے تھے۔ چنگی اور محصول کی وصولی میں جو دھاندلیاں ہوتی تھیں وہ اس پر مستزاد تھیں۔ یہ

سب کچھ ہوتا رہا مگر تجارت پیشہ طبقے نے جاگیری نظام کے خلاف جدوجہد کی ضرورت کبھی محسوس نہ کی بلکہ لوٹ کھسوٹ میں جاگیرداروں ہی کا شریک کار بنا رہا (جو بغاوتیں ہوئیں وہ مظلوم دہقانوں کی تھیں نہ کہ بیوپاریوں کی)۔ اس جمود اور بے حسی کا سبب وہی تھا جس کی طرف بابر نے اشارہ کیا ہے یعنی زمین کی زرخیزی، بے پایاں دولت اور صناعوں کی افراط۔ نتیجہ یہ ہوا کہ تجارت پیشہ طبقے کو مغربی تاجروں کی طرح نہ تو صنعتی پیداوار بڑھانے کی خاطر نئے آلات و اوزار ایجاد کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اور نہ وہ سیاسی اقتدار میں حصہ بٹانے کا خیال دل میں لا سکے۔

ملکہ الزبتھ (۱۵۵۸۔ ۱۶۰۳ء) اکبر اعظم (۱۵۵۶۔ ۱۶۰۵ء) کی ہم عصر تھی۔ برطانیہ میں تجارتی سرمایہ داری اسی کے زمانے میں شروع ہوئی چنانچہ وہاں کے بڑے بڑے زمیندار بھی مزارعوں کو زمینوں سے بے دخل کرکے ان پر بھیڑیں پالنے اور اون کی تجارت کرنے لگے۔ اس کے برعکس ہمارے ملک کے جاگیردار اور منصب دار تجارت کو بڑی حقارت سے دیکھتے تھے اور روپیہ جمع کرنے کو اپنی توہین سمجھتے تھے۔ اس کا بڑا سبب یہ تھا کہ منصب داروں اور جاگیرداروں کو زمین پر حق ملکیت حاصل نہیں تھا بلکہ ملک کی ساری زمین ریاست کی ملکیت ہوتی تھی۔ بادشاہ جس کو چاہتا خدمت کے صلے میں علاقہ عطا کر دیتا تھا۔ اس کے عوض میں منصب داروں کو لازم تھا کہ شاہی فوج کے لئے حسب مراتب سپاہی ملازم رکھیں (پانچ ہزاری، دوہزاری وغیرہ کی وجہ تسمیہ یہی ہے)۔ یہ جاگیریں نہ تاحیات ہوتی تھیں اور نہ موروثی بلکہ بادشاہ جب چاہتا واپس لے لیتا تھا۔ بعض اوقات تو سال دو سال بھی نہ گزرنے پاتے تھے اور جاگیریں ایک سے لے کر دوسرے کے حوالے کر دی جاتی تھیں[۵]۔ بادشاہ سلامت کسی منصب دار سے خوش ہوئے تو لاہور، اودھ، یا ملتان کی جاگیر عنایت کر دی۔ ناراض ہوئے تو بنگال بھیج دیا یا گوالیار کے قلعے میں قید کر دیا۔ بے یقینی کے اس ماحول میں منصب داروں کو کیا پڑی تھی کہ اپنی جاگیر کی اصلاح و ترقی کی فکر کرتے یا اپنی آمدنی کو کسی نفع بخش کاروبار میں لگاتے کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ پس انداز دولت ان کے ورثا کو نہیں ملے گی بلکہ شاہی خزانے میں منتقل کر دی جائے گی۔ یہی وجہ ہے کہ امراء اپنی ساری دولت عیاشیوں اور فضول خرچیوں میں اڑا دیتے تھے۔ مگر ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ بازاروں کی رونق انہیں کے دم سے تھی۔ سوداگروں، صناعوں اور

کاریگروں کا کاروبار انہیں کی بدولت چلتا تھا۔ اور شاعروں، داستان گویوں، موسیقاروں اور مصوروں کی سرپرستی یہی لوگ کرتے تھے۔

مغلیہ تہذیب کی معاشی اساس پٹھانوں کے دور سے چنداں مختلف نہ تھی بلکہ اسی کی ترقی یافتہ شکل تھی۔ مغلیہ تہذیب نہ تو کسی سماجی انقلاب کا نتیجہ تھی اور نہ کسی سماجی انقلاب کی نقیب۔ مغلوں کی آمد سے نہ پیداوار کے آلات و اوزار بدلے اور نہ طبقوں کے توازن میں کوئی فرق آیا بلکہ تہذیبی امتزاج کا وہ عمل جو تیرہویں صدی میں شروع ہوگیا تھا کچھ عرصے کے لئے رک گیا۔ پٹھانوں کے عہد میں مقامی، ترکی اور ایرانی تہذیبوں کے میل سے ایک نئی تہذیب رفتہ رفتہ ابھرتی جا رہی تھی اور فارسی کی جگہ ہندوی اور دوسری علاقائی زبانوں کو فروغ ہو رہا تھا۔ (سلاطینِ دہلی کے پرچم پر ہلال اور مچھلی کا نشان اس تہذیبی امتزاج کی نمایاں علامت تھی)۔ مگر ہمایوں کے ہمراہ آنے والے ایرانی امیروں اور لشکریوں کی وجہ سے ملک پر ایک بار پھر ایرانی تہذیب کا غلبہ ہوگیا۔ خود بابر، ہمایوں اور فرغانہ سے ان کے ساتھ آنے والے خاندانوں پر بھی ایرانی تہذیب ہی کا رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس لئے انہوں نے بھی ایرانی تہذیب ہی کو رواج دیا۔ پٹھانوں کے عہد میں دفتری لکھا پڑھی فارسی اور ہندوی میں یا مقامی زبانوں میں ہوتی تھی۔ مغلوں نے ہندوی اور مقامی زبانوں کا استعمال ممنوع کر دیا۔

مغلیہ تہذیب کا جائزہ لینے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مغلیہ سوسائٹی کا آنکھوں دیکھا حال ڈاکٹر فرانس برنیئر کی زبان سے سنا دیا جائے۔ ڈاکٹر برنیئر فرانس کا باشندہ تھا۔ پیشے کے اعتبار سے تو وہ طبیب تھا لیکن اس کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا۔ چنانچہ اس نے ہندوستان آنے سے پہلے ایک سال قسطنطنیہ (استنبول) میں گزارا۔ وہاں سے قاہرہ گیا اور چند مہینے مصر میں قیام کرنے کے بعد جدہ آیا۔ اور پھر جدہ سے ۱۶۵۵ء میں سورت میں وارد ہوا۔ یہ شاہجہاں کے عہدِ حکومت کے آخری دن تھے اور اس کے بیٹوں میں تختِ شاہی کے لئے خانہ جنگی شروع ہو چکی تھی۔ ڈاکٹر برنیئر سورت سے احمد آباد اور وہاں سے آگرہ ہوتا ہوا دہلی پہنچا۔ اور دانش مند خاں کا ملازم ہوگیا۔ دانش مند خاں بڑا عالم فاضل امیر تھا۔ اورنگ زیب کے دربار میں اس کی اتنی عزت تھی کہ اس کو دونوں وقت حاضری سے مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ حالانکہ دوسرے تمام امیروں

پر یہ حاضری واجب تھی۔ ڈاکٹر برنیئر ۱۲ سال تک دانش مند خاں کے ساتھ رہا اور اس کی ہمراہی میں بنگال، بنارس، آگرہ، لاہور حتیٰ کہ کشمیر کی بھی سیر کی۔ ڈاکٹر ہونے کی وجہ سے بھی اس کو ہر طرح کے لوگوں سے ملنے اور ان کے گھریلو حالات جاننے کا موقع ملتا رہتا تھا۔ اس نے جو کچھ لکھا ہے بڑی غیر جانب داری اور ہمدردی سے لکھا ہے۔

ڈاکٹر برنیئر کے بیان کے مطابق ہندوستان اپنی زرخیزی کے باعث سترہویں صدی کے وسط میں بھی پیداوار میں خود کفیل تھا۔ ملک میں گیہوں، چاول، کپاس، ریشم، شکر نیل، چکن، کمخواب، کار چوبی اور زردوزی ملبوسات اور سُوتی اور ریشمی کپڑوں کی اور دوسری مصنوعات کی فراوانی تھی۔ ان چیزوں کو پرتگالی، ڈچ، انگریز اور ہندوستانی بیوپاری بڑی مقدار میں دساور بھیجتے تھے۔ لیکن دیسی مال کے بدلے دساوری مال بہت کم درآمد ہوتا تھا لہٰذا غیر ملکی بیوپاریوں کو یہاں کا مال سونا چاندی دے کر ہی خریدنا پڑتا تھا۔ اس کی وجہ سے ملک میں سونے چاندی کی افراط تھی۔ [۱۱]

سلطنت مغلیہ کے نظم ونسق کی بنیاد منصب داری نظام پر تھی۔ یہ منصبدار وہ امرا ہوتے تھے جن کو خاندانی رتبے کی وجہ سے یا اعلیٰ کارگزاریوں کے عوض صوبوں اور ضلعوں کا انتظام سونپا جاتا تھا۔ ان منصبداروں کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی جاتی تھیں لیکن ملک کی تمام زمین چونکہ بادشاہ کی ملکیت ہوتی تھی اس لئے چھوٹے بڑے کسی منصب دار کو زمین پر کسی قسم کا حق ملکیت نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی جاگیر کا انحصار بادشاہ کی مرضی پر تھا۔ بادشاہ جس وقت چاہتا جاگیر ایک منصب دار سے چھین کر دوسرے امیر کے حوالے کر دیتا تھا۔ یہ جاگیریں موروثی بھی نہیں ہوتی تھیں بلکہ جاگیردار کے مرنے کے بعد بہ حقِ سرکار ضبط کر لی جاتی تھیں۔ منصب داری کا یہ نظام اکبر نے رائج کیا تھا اور زیادہ تر منصب دار ایرانی یا ترک تھے۔

ڈاکٹر برنیئر نے اس نظام کی بڑی شدت سے مذمت کی ہے اور سلطنت مغلیہ کے زوال کی ذمہ داری اسی پر رکھی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "جب کوئی امیر اور منصب دار چھوٹا یا بڑا مرتا ہے تو اس کی جائیداد سرکار بادشاہی میں ضبط ہو جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ امر ہے کہ ہندوستان کی تمام زمین (مکانات اور باغات کے سوا) بادشاہ کی ملکیت ہے۔ اسی وجہ سے یہاں کوئی ایسی خاندانی

ریاست نہیں ہے جیسی کہ ہمارے کسی ڈیوک یا مارکیوس کی ہوتی ہے۔ اور چونکہ امرا کی کل جائیداد اُن کے مرتے ہی ضبط سرکار ہو جاتی ہے اس لئے ظاہر ہے کہ کسی خاندان کا اعزاز و امتیاز دیر تک کس طرح قائم رہ سکتا ہے۔" یہ منصب دار ہفت ہزاری سے لے کر یک صدی تک ہوتے تھے۔ یعنی ان کو فوجی خدمات کے لئے اتنے ہی گھوڑے رکھنے پڑتے تھے۔ ان کے مصارف کے لئے نقدی یا جاگیریں دی جاتی تھیں۔ منصب دار حضرات اس رقم کا بیشتر حصہ اپنی ذاتی عیاشیوں پر خرچ کر دیتے تھے۔ اور جھوٹی سچی فردیں بنا کر سرکار سے رقم وصول کر لیتے تھے۔ برنیئر لکھتا ہے کہ " میں ایک پنج ہزاری امیر کے ماتحت ملازم تھا جس کے پاس جاگیر بھی نہ تھی" اور صرف نقد تنخواہ خزانے سے ملتی تھی مگر اس پر بھی پانچ سو گھوڑوں کی تنخواہ وغیرہ ادا کرنے کے بعد جو اس کو حاضر رکھنے لازم تھے اس کی ماہانہ آمدنی ساڑھے بارہ ہزار روپیہ تھی (آج کل کے حساب سے تقریباً ڈیڑھ لاکھ روپیہ) مگر باوجود ان بڑی بڑی آمدنیوں کے میں نے ان امیروں کو بہت کم مالدار پایا۔ بلکہ بہت مفلس اور قرضدار ہیں"۔[۱۱] یہ قرضداری اس وجہ سے تھی کہ امراء سلطنت کو سالانہ جشنوں اور ضیافتوں کے موقعوں پر بادشاہ کو نہایت قیمتی نذریں پیش کرنی پڑتی تھیں۔ اور غلاموں، کنیزوں اور نوکر چاکروں کا ایک لشکر رکھنا پڑتا تھا۔

جاگیری نظام کی خرابیاں بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر برنیئر لکھتا ہے کہ یہاں زمینیں دو قسم کی ہیں ایک صرفِ خاص اور دوسری جاگیریں، صرفِ خاص کی زمینیں بادشاہ اور شاہی خاندان کی ذاتی ملکیت ہوتی تھیں۔ یہ زمینیں مُستاجروں کو ٹھیکے پر دے دی جاتی تھیں۔ منصب دار اور مُستاجر دونوں برابر اس کوشش میں رہتے تھے کہ کاشتکاروں سے زیادہ سے زیادہ رقم کم سے کم وقت میں وصول کر لیں۔ کیونکہ نہ جانے کل یہ زمینیں ان کے پاس رہیں یا نہ رہیں۔ اس اندھا دُھند لوٹ کا نتیجہ یہ تھا کہ " طریقہ زراعت بھی خراب ہے اور آبادی بھی بہت ہی کم ہے اور قابلِ زراعت زمین کا ایک بڑا حصہ کاشتکاروں کی قلت کی وجہ سے جو اکثر حکام کی بدسلوکی سے تباہ و برباد ہو جاتے ہیں، خالی پڑا رہتا ہے۔ چنانچہ یہ بے چارے غریب آدمی جب اپنے سخت گیر اور لالچی حاکموں کی خواہشوں کو پورا نہیں کر سکتے تو نہ صرف ان کا رزق کا ذریعہ ہی چھین لیا جاتا ہے بلکہ ان کے بال بچے بھی پکڑ کر لونڈی غلام بنا لئے جاتے ہیں اور یہ بے چارے اپنا گھربار چھوڑ کر کسی قدر

آرام سے دن کاٹنے کے لئے شہروں یا لشکر گاہوں میں چلے جاتے اور حمالی، سقائی یا سائیسی وغیرہ کر کے اپنا پیٹ پالتے ہیں"۔ [۲۲] ان اندوہناک حالات کی تائید میں برنیئر کے سفر نامے کے اردو مترجم خلیفہ محمد حسین نے عالمگیر نامے کی ایک طویل عبارت نقل کی ہے۔

برنیئر لکھتا ہے کہ مُستاجر اور منصب دار سوداگروں اور اہلِ حرفہ سے بھی اسی قسم کا برتاؤ کرتے ہیں۔ کاشتکاروں ہی پر منحصر نہیں بلکہ اپنے علاقے کے گاؤں اور قصبوں کے اہلِ حرفہ اور سوداگروں پر بھی ان کو ویسا ہی اختیار حاصل ہے۔ جن طریقوں سے یہ اپنے اختیارات کو عمل میں لاتے ہیں اس سے زیادہ کوئی بے رحمانہ اور تکلیف دہ عمل خیال میں نہیں آ سکتا۔ اور ایسا کوئی شخص نہیں ہے جس کے پاس یہ مظلوم کسان اور کاریگر اور سوداگر اپنا استغاثہ پیش کر سکیں۔ اسی وجہ سے لوگوں کو تجارت کو فروغ دینے کا حوصلہ نہیں ہوتا بلکہ بیوپاری لوگ یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ان کے پاس سرمایہ بالکل نہیں ہے مفلسوں کی سی صورت بنائے رہتے ہیں اور لباس، مکان اور اسباب خانہ داری بہت ذلیل رکھتے ہیں۔ [۲۳]

زرعی نظام میں آبپاشی کا بندوبست بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن منصب داری نظام میں آبپاشی کی نہروں اور نالیوں کی مرمت نہ تو منصب دار کرتے تھے اور نہ کاشکار کیونکہ دونوں میں سے ایک کو بھی حقِ ملکیت یا حقِ وراثت حاصل نہیں تھا لہٰذا دونوں ہی بے یقینی کے باعث زمین کی پیداوار بڑھانے یا آبپاشی کا انتظام بہتر کرنے سے کتراتے تھے۔ خلیفہ محمد حسین نے ان تمام باتوں کی تصدیق خافی خان کی مشہور تاریخ کے حوالوں سے کی ہے۔

شہروں کے کاریگروں کے ساتھ حکام اور منصب داروں کا جو برتاؤ تھا اس کے بارے میں ڈاکٹر برنیئر لکھتا ہے کہ "یہاں ہر امیر کے پھاٹک پر ایک کوڑا لٹکا رہتا ہے۔ یہ لوگ کاریگروں اور سوداگروں سے جو سامان چاہتے ہیں اور جس قیمت پر چاہتے ہے خرید لیتے ہیں اور اگر کوئی سوداگر یا کاریگر اصل قیمت پر اصرار کرے تو اس کو کوڑوں سے پٹوانے میں بھی تامل نہیں کرتے۔ ہندوستان کی صنعت کی خوبصورتی اور لطافت کب کی جاچکی ہوتی اگر بادشاہ اور بڑے بڑے امراء کے یہاں بہت سے کاریگر نوکر نہ ہوتے۔ یہ کاریگر اپنے آقاؤں کے گھروں پر اور سرکاری کارخانوں میں بیٹھ کر کام کرتے ہیں۔" [۲۴]

"صوبے دار اپنی اپنی جگہ پر چھوٹے فرعون بے ساماں ہیں جو غیر محدود اختیارات رکھتے ہیں اور کوئی ایسا شخص موجود نہیں ہے کہ جس کے پاس مظلوم رعایا استغاثہ کر سکے۔ اگرچہ یہ بات درست ہے کہ بادشاہ تمام صوبوں میں واقعہ نویس مقرر کرتا ہے جن کا یہ کام ہے کہ جو امر وقوع میں آئے اس کی اطلاع دیتے رہیں لیکن ان نالائق واقعہ نویسوں اور صوبے داروں کے درمیان سازش ہو جاتی ہے بس وہ ظلم جو رعایا پر ہوتا ہے اس کی موجودگی سے بادشاہ شاذ و نادر ہی آگاہ ہوتا ہے۔"

تعلیم کے بارے میں ڈاکٹر برنیئر لکھتا ہے کہ "تمام ملک میں علی العموم بے حد جہالت پھیلی ہوئی ہے اور یہ یہاں ممکن ہی نہیں کہ ایسے دارالعلوم اور کالج قائم ہو سکیں جن کے اخراجات کے لئے کافی سرمایہ بذریعہ وقف کے موجود ہو اور ایسے لوگ کہاں جو اس طرح مدرسے اور کالج قائم کریں ــــ اور شاید اگر کوئی شخص یہ احمقانہ حرکت کر بھی بیٹھے تو عمدہ تعلیم سے جن دنیاوی فوائد کی توقع ہوتی ہے وہ کہاں اور ایسے اعتماد و اعزاز کے عہدے اور منصب کہاں جو نوجوان طالب علموں کی امیدوں اور ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کے شوق کو ابھارتے رہتے ہیں۔"[۵۵]

ڈاکٹر برنیئر ہندوستان اس وقت آیا تھا جب مغلوں کو حکومت کرتے سو سال بیت چکے تھے اور مغلیہ تہذیب پورے شباب پر تھی۔ لیکن برنیئر کے تاثرات سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس تہذیب کی ساری چمک دمک بڑی سطحی اور مغلوں کے جاہ و حشم کی بنیاد بڑی کھوکھلی تھی۔ چنانچہ اورنگ زیب کی وفات کے بعد یہ عمارت بھیگے ہوئے بتاشے کی طرح بیٹھ گئی۔ کیونکہ جس جاگیری اور منصب داری نظام پر مغلیہ سلطنت کا مدار تھا وہ اٹھارویں صدی سے بہت پہلے اپنی سماجی افادیت کھو چکا تھا۔ اس میں معاشرے کو آگے بڑھانے کی تخلیقی صلاحیت بالکل باقی نہیں رہی تھی لہٰذا اٹھارویں صدی میں مسلمانوں پر ذہنی اور اخلاقی پستی کا جو دور آیا وہ ان کی معاشی اور سیاسی پستی کا نتیجہ تھا سبب نہ تھا۔ لطف یہ ہے کہ شیخ محمد اکرام کا سا دانشور بھی اسلام پسندی کی دھن میں اسی منصب داری نظام کو سراہتا ہے جو مغلوں کے زوال کا باعث ثابت ہوا اور اس کو برطانیہ کی سول سروس سے تشبیہ دیتا ہے۔[۵۶]

مغلیہ تہذیب دراصل محلاتی تہذیب تھی۔ اس کا سرچشمہ بادشاہ کی ذات اور شاہی خاندان کے افراد تھے۔ محلوں سے نکل کر یہ تہذیب عمائدینِ سلطنت کی حویلیوں میں داخل ہوتی تھی اور وہاں سے شہر کے گلی کوچوں تک پہنچتی تھی۔ عام مسلمان چونکہ اپنے آپ کو حکمرانوں میں شمار کرتے تھے اس لئے وہ بھی اپنی اپنی بساط کے مطابق مغلیہ تہذیب کی تقلید کرتے تھے مگر عام ہندوؤں نے بالخصوص دیہات کے ہندوؤں نے اس غیر ملکی تہذیب کو قبول نہیں کیا اور نہ مغلوں نے ان کو اپنی پیروی پر مجبور کیا۔ البتہ راجپوتوں، کائستھوں اور بیوپاریوں نے جن کو ملازمت یا تجارت کے سلسلے میں سرکار دربار سے برابر واسطہ پڑتا تھا مغلوں کی بہت سی باتیں، زبان، لباس اور آدابِ مجلس اپنالیں۔ ان کا مفاد چونکہ مغلوں سے وابستہ تھا اس لئے ان کو مغلوں کی معاشرت اختیار کرنے میں زیادہ دشواری نہیں ہوئی۔

مغل حکمران بڑے خوش مذاق اور نفاست پسند تھے۔ ان کو زندگی سے لطف اندوز ہونے کا سلیقہ خوب آتا تھا اور وہ تنگ نظر بھی نہ تھے چنانچہ انہوں نے مقامی تہذیب کی حسین اور رنگین چیزوں کو بڑی خندہ پیشانی سے قبول کرلیا۔ انہوں نے ہندو رانیوں سے شادی کی اور ہندوؤں کے تیوہاروں (بسنت، دسہرہ، ہولی اور راکھی وغیرہ) میں شریک ہونے لگے حتیٰ کہ اپنے قومی تیوہار جشنِ نوروز میں بہت سی ہندووانی رسمیں بھی شامل کرلیں۔ انہوں نے ہندوؤں کے لباس اور زیور پہنے، ان کے پکوان کھائے، ان کے ناچ گانوں سے اپنی محفلوں کی رونق بڑھائی۔ خلوت و جلوت میں ان کو اپنے پہلو میں بٹھایا۔ رموزِ سلطنت میں ان کو اپنا مشیر و راز دار بنایا اور اعلیٰ سے اعلیٰ عہدوں پر مامور کرکے ان کی بدگمانیاں دُور کیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ تہذیبی امتزاج کا عمل دوبارہ شروع ہوگیا۔

مغلوں کے جمالیاتی ذوق کے بے شمار گوشے ہیں۔ انہوں نے ایک سے ایک عالی شان عمارتیں بنوائیں، خوشنما باغ لگوائے، نہریں، تالاب اور کنوئیں کھدوائے۔ شاہراہوں پر دو رویہ درخت لگوائے اور تھوڑے تھوڑے فاصلے پر مسافروں کے لئے چوکیاں اور کارواں سرائیں بنوائیں۔ اس کے علاوہ ان کو شعر و شاعری، مصوری، اور موسیقی کا بھی بے حد شوق تھا اور وہ اہلِ علم و ہنر کی بڑی قدر کرتے تھے۔ مغلوں کا یہ ذوق و شوق رفتہ رفتہ ملک کا تہذیبی مزاج بن گیا

چنانچہ امراء اور عمائدین سلطنت نے بھی اس روایت کو خوب چمکایا اور دیکھتے ہی دیکھتے ہندوستان کے کونے کونے میں مغلیہ تہذیب کا سکہ چلنے لگا۔

## تعلیم اور علم وادب

تعلیم کسی ملک اور کسی زمانے میں بھی تفریحاً نہیں حاصل کی جاتی تھی بلکہ اس کا کوئی نہ کوئی مصرف ہوتا تھا خواہ وہ مقصد دنیاوی ہو یا دینی۔ یہ کلیہ مغلوں کے عہد میں بھی اتنا ہی صحیح تھا جتنا آج ہے۔ آج اگر عام تعلیم پر زور دیا جاتا ہے تو اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ صنعتی معاشرہ تعلیم کے بغیر چل ہی نہیں سکتا۔ انگریزوں نے یہاں جگہ جگہ اسکول اور کالج اس لئے نہیں کھولے تھے کہ ان کو ہندوستانیوں سے بڑی محبت تھی یا وہ ہم کو علم کی دولت سے مالا مال کرنا چاہتے تھے بلکہ اس وجہ سے کہ ان کو اپنے نظم ونسق کے لئے تعلیم یافتہ بابوؤں کی ضرورت تھی۔ یہ ضرورت روز بروز بڑھتی جاتی ہے چنانچہ پاکستان کو بھی سرکاری دفتروں، فیکٹریوں اور کارخانوں کے لئے، تجارتی اداروں، ریلوے، تار، ڈاک، ریڈیو اور ٹیلی وژن کے لئے، بحری اور ہوائی جہازوں کے لئے، عدالتوں، اسپتالوں، اخباروں اور چھاپے خانوں کے لئے لاکھوں کی تعداد میں تعلیم یافتہ کارکن درکار ہوتے ہیں۔ صنعتی نظام کا تقاضا ہی یہ ہے لہٰذا جو ملک صنعتی اعتبار سے جتنا ترقی یافتہ ہوگا خواندہ آبادی کی شرح وہاں اتنی ہی زیادہ ہوگی اور جس ملک میں زرعی نظام کا غلبہ جتنا زیادہ ہوگا تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد وہاں اُتنی ہی کم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ زرعی معاشرے میں تعلیم کا مصرف بہت محدود ہوتا ہے کیونکہ کھیتی باڑی اور دستکاری کے لئے جسم کی توانائی اور ہاتھ کی پھرتی چاہئے نہ کہ کتابی علم۔

قرونِ وسطیٰ کے زرعی دور میں کیا یورپ کیا ایشیا کہیں بھی رعایا کی تعلیم کی ذمہ داری ریاست پر نہ تھی اور نہ تعلیم کا کوئی سرکاری محکمہ ہوتا تھا۔ تعلیم کا بندوبست کرنا افراد کی اپنی ذمہ داری تھی۔ اگر کوئی شخص سرکاری ملازمت، طبابت، رمالی، جوتش یا مسجد کی امامت کا پیشہ اختیار کرنا چاہتا تو وہ اپنی ذاتی کوششوں سے تعلیم حاصل کرتا تھا۔ عام رعایا کی تعلیم کی طرف سے یہ بے توجہی قدرتی بات تھی۔ اولاً ملک کے نظم ونسق میں رعایا کا بالکل عمل دخل نہ ہوتا تھا دوسرے زرعی معاشرے میں لوگوں کو تعلیم کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ بھلا دیہات کے دہقان، کمہار،

بڑھئی، موچی، لوہار، جلاہے، دھوبی اور حجام کو گلستاں بوستاں اور عیار دانش سے اپنے پیشے میں کیا مدد مل سکتی تھی۔ یہی حال شہر کے دستکاروں — زردوز، کار چوب، قالین باف، بیلدار، باورچی اور حلوائی وغیرہ — کا تھا۔ رہے غیر ہنر مند سو اُن کے لئے دو ہی پیشے تھے۔ امیروں، منصب داروں کی حویلیوں میں ملازمت یا لشکر میں بھرتی۔ (ابو الفضل کے بقول شاہی لشکر کی تعداد ۴۴ لاکھ تھی) لیکن فوج میں بھی اچھے سپاہی کے لئے فقہ اور منطق کے بجائے فنِ سپہ گری میں مہارت زیادہ مفید تھی۔ اس زمانے میں آج کل کی طرح پیچیدہ قسم کے اسلحے تو ہوتے نہیں تھے کہ کوئی شخص فوجی اسکول میں تعلیم پائے بغیر ان کو چلا ہی نہیں سکتا بلکہ سیدھے سادے روایتی اسلحے — تلوار، نیزہ، تیر کمان وغیرہ — ہوتے تھے۔ ان کا استعمال مشق اور تجربے سے آتا تھا نہ کہ کتابوں سے۔ اس کے علاوہ پیشے خواہ شہری ہوں یا دیہاتی عموماً آبائی ہوتے تھے۔ لوہار کا بیٹا لوہار ہوتا تھا، کمہار کا کمہار اور جلاہے کا جلاہا۔ اور یہ پیشے بیٹا اپنے باپ بھائیوں سے یا کسی استاد سے سیکھتا تھا۔ مدرسے میں کتابوں سے نہیں۔

لیکن اس سے بھی زیادہ اہم نکتہ یہ ہے کہ انیسویں صدی سے پیشتر ہندوستان میں وہ مادّی وسائل اور ذرائع موجود نہ تھے جن کے بغیر عام تعلیم کا تصوّر ہی نہیں کیا جا سکتا۔ ان مادّی وسائل کی عدم موجودگی میں روشن خیال فرماں روا بھی تعلیم کو عام نہیں کر سکتا تھا۔ مثلاً ۱۹ ویں صدی سے پہلے یہاں چھاپے خانے رائج نہیں ہوئے تھے حالانکہ پرتگالیوں نے ۱۵۷۷ء میں گوا میں چھاپہ خانہ لگا دیا تھا۔[۱۱] کتابیں قلمی ہوتی تھیں۔ ان کو خوشنویس لکھتے تھے جو عموماً شاہی دربار یا امیروں کی ڈیوڑھیوں میں ملازم ہوتے تھے اور ان کی فرمائش پر کتابیں نقل کیا کرتے تھے۔ اس زمانے میں کاغذ کی فیکٹریاں بھی نہ تھیں بلکہ کاغذ ہاتھ سے بنایا جاتا تھا۔ یہ کاغذ بہت کمیاب اور مہنگا ہوتا تھا۔ ایسی صورت میں تو دیہات کا ذکر ہی کیا شہروں میں بھی کسی کتاب کے دس بیس نسخے بڑی مشکل سے ملتے تھے۔ جہاں تک بچوں کی درسی کتابوں کا تعلق ہے فقط امیروں کے لڑکے قلمی کتابیں استعمال کرنے کی استطاعت رکھتے تھے، عام گھروں کے بچے اتنی قیمتی کتابیں کہاں سے لاتے۔

مگر ہمارے مورخین مغلوں کے دور کا ذکر کرتے وقت کچھ اس قسم کا تاثر دینے کی

کوشش کرتے ہیں گویا انگریزوں سے پہلے اس ملک میں سو نہیں تو ساٹھ ستر فی صدی باشندے ضرور تعلیم یافتہ تھے۔ مثلاً مختصر تاریخ پاکستان کے مصنف پروفیسر شیخ عبدالرشید تحریر فرماتے ہیں کہ "تمام شہروں اور گاؤں میں مکتب اور پاٹھ شالے کھلے ہوئے تھے اور اعلیٰ تعلیم کے لئے بھی درسگاہیں تھیں۔ جن میں مذہبی اور سیکولر علوم پڑھائے جاتے تھے"۔ اس حیرت انگیز دعویٰ کے ثبوت میں استاد محترم فقط تین چار مدرسوں کی نشان دہی کر سکے ہیں اور وہ بھی دارالسلطنت دہلی کے جہاں ایک مدرسہ ہمایوں نے قائم کیا تھا۔ اور "کچھ" مدرسے اکبر، ابوالفضل اور ماہم انگہ نے۔ پھر ایک مدرسہ شاہجہاں نے جامع مسجد کے پاس کھولا۔ البتہ عالمگیر نے سلطنت کے تمام حصّوں میں بہت سے مدرسے کھولے۔ پروفیسر صاحب یہ تو مانتے ہیں کہ "ریاست کا اپنا کوئی شعبۂ تعلیم نہ تھا" مگر "ریاست تعلیم کی ترویج کی حوصلہ افزائی مختلف طریقوں سے کرتی تھی۔ تعلیمی اداروں کو کثیر رقمیں بطور امداد دی جاتی تھیں۔ اور مشہور استادوں اور عالموں کے وظیفے مقرر تھے۔ اس کے علاوہ امراء بھی (تعلیمی اداروں کی) بڑی فیاضی سے اعانت کرتے تھے۔" پروفیسر صاحب کے بقول "مغلوں کا نظامِ تعلیم بہت عمدہ تھا۔"

سوال یہ ہے کہ چھاپے خانے اور کاغذ کی عدم موجودگی کے باعث جب کتابیں ہی نایاب تھیں تو اس "عمدہ نظامِ تعلیم" پر عمل کیسے ہوتا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ طلباء کے سبق سب زبانی ہوتے تھے۔ مولوی صاحب بچّوں کو تختی پر لکھنا پڑھنا سکھا دیتے تھے۔ قرآن شریف کی چند سورتیں بالخصوص پارۂ عم کی سورتیں حفظ کروا دیتے تھے۔ اور روزے نماز کے ضروری مسائل سمجھا دیتے تھے۔ اس ابتدائی تعلیم سے فارغ ہو کر بچّے اپنے خاندانی پیشوں میں مصروف ہو جاتے تھے۔ اور جو کچھ زبانی پڑھا تھا اس کو تھوڑے عرصے کے بعد بھول جاتے تھے کیونکہ لکھنا پڑھنا ایسا فن ہے جس کی مشق اگر جاری نہ رہے تو ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔

البتہ شہروں میں صورتِ حال یقیناً بہتر تھی۔ رئیسوں کی اولاد کو خاندانی روایت کے مطابق سپہ گری، گھوڑ سواری اور کشتی کے علاوہ لکھنا پڑھنا بھی سیکھنا پڑتا تھا کیونکہ اعلیٰ عہدوں کے لئے تعلیم لازمی شرط تھی۔ اسی طرح بیوپاری اور منیموں کے بچّوں کو بھی اپنے آبائی پیشے کی خاطر لکھنا پڑھنا اور حساب کتاب سیکھنا پڑتا تھا۔

قرونِ وسطیٰ کی مادّی دشواریوں کے باوجود اس میں کلام نہیں کہ شاہانِ مغلیہ اور ان کے امراء دربار علم و ادب کے بڑے دلدادہ تھے۔ مثلاً بابر کا وزیر سیّد مقابر علی اپنی تواریخ میں لکھتا ہے کہ محکمہ شہرت عام کا ایک فریضہ اسکولوں اور کالجوں کے لئے عمارتیں بنوانا تھا۔[۱۹] ہمایوں کو بھی مطالعے کا بے حد شوق تھا۔ چنانچہ وہ کتابوں کا ایک منتخب ذخیرہ ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ اس کو جغرافیہ، ہیئت اور نجوم کی کتابوں سے خاصی دلچسپی تھی۔ دہلی کے پرانے قلعے میں شیر شاہ نے ایک دارالنشر ور بنوایا تھا۔ ہمایوں نے اس کو شاہی کتب خانے میں تبدیل کر دیا لیکن اَن پڑھ ہونے کے باوصف اکبر علم نوازی میں باپ اور دادا دونوں پر سبقت لے گیا۔

اکبر کے دورِ حکومت سے سلطنتِ مغلیہ میں نظامِ تعلیم کا ایک نیا عہد شروع ہوا۔ اکبر نے آگرہ، فتح پور سیکری، لاہور اور دوسرے مقامات پر نہ صرف اعلیٰ تعلیم کے لئے کالج قائم کئے بلکہ نصاب میں بھی اہم اصلاحیں کیں۔ چنانچہ ابوالفضل آئینِ اکبری میں لکھتا ہے کہ اکبر نے تعلیم کا جو ضابطہ رائج کیا اس کے مطابق ہر ''لڑکے کے لئے لازم تھا کہ وہ اخلاقیات، حساب، اقلیدس، ہیئت، قیافہ شناسی (PHYSIOGNOMY) امورِ خانہ داری، زراعت، طریقِ حکومت، مساحت، طب، منطق، تاریخ اور طبعی، ریاضی اور الٰہی علوم میں مہارت حاصل کرلے۔[۲۰] الٰہی علوم سے مُراد مذہب، ریاضی سے مراد حساب، ہیئت، موسیقی میکنکس ہیں۔ طبعی سے مراد طبیعیات ہے۔ سنسکرت کے طلبا کو دیا کرن، نیائے، ویدانت اور پاتنجلی پڑھنا پڑتا تھا۔'' ''کسی شخص کو دورِ حاضر کے تقاضوں سے غفلت برتنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے''۔

یہ نصاب ظاہر ہے کہ ابتدائی مدرسوں کا نہ تھا بلکہ اعلیٰ تعلیم کا تھا۔ اس نصاب پر دارالسلطنت یا صوبائی دارالحکومتوں کے علاوہ دوسرے مقامات میں کہاں تک عمل ہوا ہم نہیں بتا سکتے اور نہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ نصابی مضامین کو پڑھانے والے استادوں کی علمی قابلیت کیا تھی۔ کیونکہ اس وقت کے استادوں یا ان کے شاگردوں میں سے کسی ایک فرد کی ایسی کوئی ایک تصنیف بھی ہم تک نہیں پہنچی ہے جس سے ان کے کارناموں کی یاد تازہ ہوتی۔ بہر حال یہ نصاب تقریباً ڈیڑھ سو برس تک رائج رہا۔ اور تب ملا نظام الدّین نے اورنگ زیب کے عہد میں ایک نیا نصاب مرتب کیا جو آج تک درسِ نظامی کے نام سے مشہور ہے۔ اورنگ زیب کی تعلیم

نوازی کا ذکر کرتے ہوئے شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں کہ" اس نے فرمان جاری کیا تھا کہ چھوٹے سے اونچے درجے تک کے تمام طلبا کو خواہ وہ میزان پڑھتے ہوں یا کشف شاہی خزانے سے وظیفہ دیا جائے۔"[۱۰۶]

اکبر کو علم و حکمت کی باتیں جاننے کا بڑا شوق تھا۔ اس نے فتح پور سیکری میں ایک عمارت عبادت خانے کے نام سے بنوائی تھی جہاں وہ ہر مذہب اور ہر مسلک کے عالموں، مسلمان مولویوں، ہندو پنڈتوں، عیسائی پادریوں اور زرتشتی دستوروں کو جمع کرتا اور ان کی بحثیں سنتا تھا۔ اس کے علاوہ اس کے کتب خانے میں ۲۴ ہزار کتابیں موجود تھیں۔ جن کو وہ دوسروں سے پڑھوا کر سنتا تھا۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ" ملک معظم کا کتب خانہ کئی حصوں میں بٹا ہوا ہے۔ کچھ کتابیں تو کتب خانے میں رہتی ہیں اور کچھ حرم سرا میں۔ پھر کتب خانے کے بھی الگ الگ شعبے ہیں اور ان کی تقسیم کا انحصار کتابوں کی قدر و قیمت اور ان علوم کی اہمیت پر ہے جن سے وہ تعلق رکھتی ہیں۔ نثری کتابیں، شاعروں کے دیوان، ہندی، فارسی، یونانی، کشمیری اور عربی کی کتابیں جدا جدا رکھی جاتی ہیں۔ ان کتابوں کو واقف کار افراد روزانہ اعلیٰ حضرت کو پڑھ کر سناتے ہیں اور وہ ہر کتاب کو ابتدا سے انتہا تک سنتے ہیں۔ سنانے والے روزانہ جہاں ختم کرتے ہیں اعلیٰ حضرت اس صفحے پر اپنے قلم سے نشان بنا دیتے ہیں۔ اور پڑھنے والے نے جتنے صفحے سنائے ہوتے ہیں اعلیٰ حضرت اس کے حساب سے اس کو سونا چاندی انعام عطا کرتے ہیں شاید ہی کوئی مشہور کتاب ہو جو عبادت خانے میں پڑھ کر سنائی نہ گئی ہو۔ اور پرانے زمانے کا کوئی تاریخی واقعہ ایسا نہیں ہے اور نہ علوم کے کوئی عجائبات اور فلسفے کے کوئی دلچسپ نکات ہیں جن سے ملک معظم جو غیر جانب دار عارفوں کے سرتاج ہیں آگاہ نہ ہوں۔ وہ کسی کتاب کو دوبارہ سننے سے اکتاتے نہیں ہیں بلکہ اس کو زیادہ شوق سے سنتے ہیں۔ اخلاقِ ناصری، کیمیائے سعادت، قابوس نامہ، شرف منیری کی تصانیف، گلستاں، حکیم سنائی کی حدیقہ، مولانا روم کی مثنوی جامِ جم، شاہنامہ، نظامی گنجوی کی مثنویاں (خمسہ) امیر خسرو اور مولانا جامی کے کلیات، خاقانی اور انوری کے دیوان اور تاریخ کی متعدد کتابیں ملک معظم کو بار بار پڑھ کر سنائی جاتی ہیں۔"

اکبری دور کی علمی اور ادبی سرگرمیوں کو تین حصوں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ اوّل ترجمے، دوئم

تاریخ نویسی اور سوئم شعر و شاعری۔ جو ترجمے بادشاہ کی فرمائش پر ہوئے ان کا ذکر کرتے ہوئے ابو الفضل لکھتا ہے کہ "لسانیات کے عالم ہندی، یونانی، عربی اور فارسی کی کتابوں کو دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنے میں مصروف رہتے ہیں۔ چنانچہ زیج جدید مرزائی کا ترجمہ امیر فتح اللہ شیرازی کی نگرانی میں ہوا۔ اور کشن جوشی، گنگا دھر، اومیش مہانند کی تصنیفات کا ترجمہ سنسکرت سے اس کتاب کے مصنف (ابو الفضل) کی فہم کے مطابق ہوا۔ مہا بھارت کا جو ہندوستان کی قدیم کتاب ہے سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ نقیب خان، ملا عبد القادر بدایونی اور شیخ سلطان تھانیسری کی نگرانی میں ہوا۔ اس کتاب میں تقریباً ایک لاکھ شعر ہیں۔ اور ملک معظم نے اس کا نام رزم نامہ رکھا ہے۔ انہیں عالموں نے رامائن کا ترجمہ بھی فارسی میں کیا ہے۔ یہ بھی ہندوستان کی پرانی کتاب ہے جس میں رام چندر جی کے حالات درج ہیں مگر فلسفے کے دلچسپ نکات بھی موجود ہیں۔ حاجی ابراہیم نے اتھرو وید کا ترجمہ فارسی میں کیا ہے جو ہندوؤں کے عقیدے کے مطابق چار الہامی کتابوں میں سے ایک ہے۔ لیلاوتی جو علم حساب پر ہندوستانی حساب دانوں کی نہایت اعلیٰ کتاب ہے اپنے ہندوانہ حجاب سے محروم ہوگئی اور میرے بڑے بھائی شیخ ابو الفیض فیضی نے اس کو اپنے ہاتھ سے فارسی کا جامہ پہنایا۔ ملک معظم کے حکم سے مکمل خاں گجراتی نے ہیئت کی مشہور کتاب تاجک کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ تزک بابری جس کو ہم عملی دانائی کا ضابطہ کہہ سکتے ہیں اس کا ترجمہ ترکی سے مرزا عبد الرحیم خان خاناں نے کیا ہے۔ تاریخ کشمیر کا (راج ترنگنی) جس میں گذشتہ چار ہزار سال کے حالات درج ہیں کشمیری سے فارسی میں ترجمہ مولانا شاہ محمد شاہ آبادی نے کیا۔ معجم البلدان شہروں اور ملکوں کے بارے میں نہایت عمدہ تصنیف ہے۔ اس کتاب کا عربی سے فارسی میں ترجمہ ملا احمد تتوی، قاسم بیگ، شیخ منور اور عربی کے دوسرے عالموں نے کیا۔ ہری باس جو کرشن جی کا جیون چرتر ہے اس کا ترجمہ مولانا شیری نے کیا۔ ملک معظم کے حکم سے اس کتاب کے مصنف نے کلیلہ و دمنہ کا از سرِ نو ترجمہ کیا اور اس کا نام عیار دانش رکھا۔ یہ کتاب کو عملی دانائی کا شاہکار ہے لیکن انشائی مبالغہ آمیزی سے پُر ہے۔ نصر اللہ مستوفی اور ملا حسین واعظ نے اس کا فارسی میں جو ترجمہ کیا ہے اس میں دور از کار استعاروں اور مشکل لفظوں کی بھرمار ہے۔ نل دمن کی داستانِ محبت سے صاحبِ درد پڑھنے

والوں کے دل پگھل جاتے ہیں۔ اس کا ترجمہ میرے بھائی فیضی نے مثنوی لیلیٰ مجنوں کی بحر میں نظم کیا اور اب یہ نل دومن ہی کے نام سے مشہور ہے۔

''تاریخ کے خزانے سے واقف ہونے کے بعد اعلیٰ حضرت نے کئی باخبر عالموں کو حکم دیا کہ وہ ساتوں اقلیموں کے ایک ہزار سال کے واقعات قلمبند کریں۔ نقیب خان اور کئی دوسرے صاحبانِ قلم نے تاریخ نویسی کی ابتدا کی بعد میں ملا احمد ٹھٹوی نے اس میں بہت اضافہ کیا اور جعفر بیگی آصف خان نے کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ اس کا دیباچہ میرا لکھا ہوا ہے اور کتاب کا نام تاریخِ الفی (یعنی ہزار برس کی تاریخ) ہے۔''

مولوی محمد حسین آزاد نے ماثر الامرا اور منتخب التواریخ کے حوالے سے بعض دوسری تصنیفات کا بھی ذکر کیا ہے مثلاً ملا عبدالقادر بدایونی نے بادشاہ کی فرمائش پر سنگھاسن بتیسی کا فارسی میں ترجمہ کیا اور نام اس کا خرد افزا رکھا۔ اسی مصنف نے جامع رشیدی کا خلاصہ شیخ ابوالفضل کے مشورے سے اور ایک ہندی افسانے کا ترجمہ بحر الاسماء کے نام سے کیا۔ ایک کتاب عبدالستار ابنِ قاسم نے ثمرۃ الفلاسفہ کے نام سے ترجمہ کی۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ آزاد نے خلیفہ سید محمد حسن دیوان پٹیالے کے کتب خانے میں دیکھا تھا'' کتاب کے مصنف نے دیباچے میں لکھا ہے کہ میں نے چھ مہینے میں لاطینی زبان ایک پادری سے سیکھی چنانچہ اُدھر بادشاہ نے اس کتاب کے ترجمے کا حکم دیا اور اِدھر کتاب تیار ہوگئی۔ اس میں ابتدا میں روم کی قدیم تاریخ کا مختصر بیان ہے پھر مشاہیر اہلِ کمال کے حالات ہیں۔

یہ کتابیں گو شاہی فرمائش پر لکھی گئی تھیں لیکن قیاس کہتا ہے کہ ان کی نقلیں اکبر کی اجازت سے یا چھپے چوری علم و ادب کے دوسرے شائقین تک بھی پہنچی ہوں گی۔ اکبری دور کی تاریخ کی کتابوں میں ملا عبدالقادر بدایونی کی منتخب التواریخ، نظام الدین احمد کی طبقاتِ اکبری، ابوالفضل کی آئینِ اکبری اور اکبر نامہ، فیضی سرہندی کی اکبر نامہ، اور عبدالباقی کی ماثر رحیمی خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ماثر رحیمی مرزا عبدالرحیم خانخاناں کی فرمائش پر لکھی گئی تھی۔

جہاں تک شعر و شاعری کا تعلق ہے بابر سے بہادر شاہ ظفر تک شاید ہی کوئی مغل بادشاہ، شہزادہ یا امیر ایسا ہو جس نے شعر نہ کہے ہوں یا جس کو ادب سے دلچسپی نہ ہو۔ اکبر گو اَن پڑھ تھا

لیکن سلاطینِ چغتائیہ میں ملک الشعراء کا عہدہ سب سے پہلے اسی نے قائم کیا اور غزالی شہیدی کو اس اعزاز سے نوازا۔ غزالی کے بعد ابوالفیض فیضیؔ ملک الشعراء مقرر ہوا۔ اور مرتے دم تک کشورِ سخن کا تاجدار رہا۔ اکبر بادشاہ فیضیؔ کے علم و فضل کا بڑا احترام کرتا تھا۔ ایک روز اکبر نے دربار میں فیضیؔ سے کچھ فرمائش کی تھی۔ وہ کھڑے لکھ رہے تھے۔ اکبر چپ بیٹھا تھا البتہ انکھیوں سے ان کی طرف دیکھتا جاتا تھا۔ راجہ بیربل بڑے منہ چڑھے تھے۔ انہوں نے کچھ بات کہی تو اکبر نے اشارے سے منع کیا اور چپکے سے کہا کہ "حرف مے زنید، شیخ جیو چیزے می نویسد" (چپ رہو۔ شیخ جیو کچھ لکھ رہے ہیں)۔ [۲۲] اکبر کو فیضی پر اتنا اعتماد تھا کہ شہزادہ سلیم، مراد، دانیال سب کو فیضیؔ کی شاگردی میں دے دیا تھا۔ ایران کا مشہور شاعر عرفیؔ جب ہندوستان آیا تو فیضیؔ ہی نے اس کو اپنے گھر ٹھہرایا اور بڑی آؤ بھگت کی اور فیضیؔ ہی کی سفارش سے وہ دربار میں پہنچا مگر زندگی نے وفا نہ کی اور ۳۶ سال کی عمر میں انتقال کر گیا۔ فیضیؔ شاعری کے علاوہ طب، فقہ، موسیقی، تصوف، ہیئت اور علم ہندسہ میں بھی کامل دستگاہ رکھتا تھا چنانچہ اس کے مرنے کے بعد اس کے کتب خانے سے چھ ہزار چھ سو کتابیں جو منطق اور مذہب تھیں برآمد ہوئیں اور شاہی کتب خانے میں داخل کر دی گئیں۔ اپنا دیوان خود مرتب کیا تھا اور نام اس کا طباشیر الصبح رکھا تھا۔ اس کے علاوہ نظامی گنجوی کی مخزن اسرار کے طرز پر ایک مثنوی مرکز دوار لکھی۔ پھر نل دمن کا قصہ نظم کیا۔ اور قرآن شریف کی ایک تفسیر سواطع الالہام کے نام سے لکھی جو غیر منقوطہ تھی۔ اس کی ایک اور تصنیف موارد الکلم تھی جس میں پند و نصیحت کی باتیں لکھی تھیں۔ پھر انشائے فیضی ہے جس کو نور الدین محمد عبداللہ نے فیضیؔ کی وفات کے بعد ترتیب دیا تھا۔ یہ دراصل ان سرکاری عرض داشتوں اور رپورٹوں کا مجموعہ ہے جو فیضیؔ سفارتِ دکن کے دوران اکبر کو بھیجتا رہتا تھا۔

دربارِ اکبری کا ایک اور امیر جس کی ادب نوازی پر تاریخ کی مہریں لگی ہوئی ہیں مرزا عبدالرحیم خان خاناں تھا۔ اس کا باپ بیرم خان صاحبِ دیوان شاعر تھا لیکن علم و ادب کے میدان میں بیٹا باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ وہ فارسی اور ہندی دونوں زبانوں میں شعر کہتا تھا اور فارسی میں رحیم اور ہندی میں رحیمن تخلص کرتا تھا (اس کے ہندی دوہے اب تک گائے جاتے

ہیں) وہ عربی اور ترکی پر بھی پورا عبور رکھتا تھا۔ چنانچہ اس نے تزک بابری کا ترجمہ ترکی سے فارسی میں کیا۔ وہ شاعروں اور عالموں کا بھی بڑا قدردان تھا۔ ایران کا مشہور شاعر نظیری نیشاپوری (وفات ۱۶۱۳ء) اسی کے مصاحبوں میں تھا۔

بادشاہ کے ایک اور مصاحب خاص میر فتح اللہ شیرازی بڑے پائے کے عالم تھے۔ اکبر نے ان کو عضدالدولہ کا خطاب دیا تھا۔ منطق اور فلسفہ ان کا خاص مضمون تھا اور بعض محققین کا خیال ہے کہ درس نظامی کے اصل موجد وہی ہیں۔ [۲۲]

اکبری عہد کے علمائے دین میں سب سے ممتاز شخصیتیں مخدوم الملک ملا عبداللہ سلطان پوری (جالندھر) اور شیخ عبدالنبی صدر الصدور کی تھیں۔ مخدوم الملک ملا عبداللہ کو فقہ اور علوم اسلامیہ میں کمال حاصل تھا۔ ان کی تصنیفات میں عصمت الانبیاء منہاج الوصول، اور رسالہ تفصیل عقل برعلم کا خاص مقام ہے۔ سب سے پہلے وہ ہمایوں کے زمانے میں دربار سے وابستہ ہوئے اور مخدوم الملک کا خطاب پایا۔ ہمایوں کی شکست کے بعد جب شیر شاہ سوری بادشاہ ہوا تو وہ اس کی خدمت کرنے لگے۔ شیر شاہ نے ان کو شیخ الاسلام مقرر کر دیا۔ شیر شاہ کی وفات کے بعد جب سلیم شاہ سوری تخت نشین ہوا تو مخدوم الملک کا اثر بہت بڑھ گیا۔ اقتدار کی ہوس اور دولت کی طمع ان کی فطری کمزوریاں تھیں۔ لہٰذا وہ کسی فرد یا فرقے کو جو اُن کی سو فیصد اطاعت نہ کرتا برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ جس طرح آج کل کے دنیا دار مولوی اپنے مخالفین کو کمیونسٹ اور دہریہ کہہ کر "بدنام" کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی طرح سولھویں صدی میں علماء دین ہر اُبھرتی شخصیت کو مہدوی یا رافضی کہہ دیتے تھے اور اس کی جان و مال کے درپے ہو جاتے تھے۔ چنانچہ مخدوم الملک نے بڑے بڑے دینداروں کو مہدوی یا رافضی قرار دے کر قتل کروا دیا۔ حتیٰ کہ شیخ علائی جیسا بزرگ درویش بھی ان کے پنجۂ غضب سے نہ بچ سکا۔ مخدوم الملک نے ان کو کوڑوں سے اتنا پٹوایا کہ ان کا دَم نکل گیا۔ فیضی اور ابوالفضل کے باپ شیخ مبارک کو بھی جو نہایت آزاد منش اور روشن خیال عالم تھے مخدوم الملک کے ہاتھوں بڑی تکلیفیں اُٹھانی پڑیں۔

سُوریوں کے بعد جب مغل دوبارہ برسرِ اقتدار آئے تو مخدوم الملک پھر ان کے ساتھ ہو گئے۔ اور بدستور شیخ الاسلام کے فرائض سرانجام دیتے رہے۔ یہ بڑی افراتفری کا زمانہ تھا۔

جواں سال بادشاہ بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف تھا۔ مخدوم الملک نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا اور خوشامدی مولویوں کی مدد سے اپنی طاقت اور مستحکم کرلی۔ لوگ ان کے مظالم اور سخت گیریوں سے تنگ تھے لیکن کسی میں دم مارنے کی ہمت نہ تھی۔ لطف یہ ہے کہ رعایا کو تو مار پیٹ کر شرع کی پابندی پر مجبور کرتے تھے اور خود شرعی احکام سے بچنے کے لئے طرح طرح کے حیلے تراش لیتے تھے۔ مثلاً زکوٰۃ سے بچنے کے لئے انہوں نے یہ ترکیب نکالی تھی کہ سال جب ختم ہونے لگتا تو اپنی ساری جائیداد اور مال و دولت بیوی کے نام ہبہ کر دیتے اور پھر سال کے آغاز میں اس سے سب کچھ واپس لے لیتے۔ حج بیت اللہ میں گرمی کے چھن جانے کا خطرہ تھا لہٰذا حج پر نہ جاتے تھے مگر شرعی عذر یہ پیش کرتے تھے کہ خشکی کے راستے سے جاؤں تو رافضیوں کے ملک (ایران) سے ہو کر گزرنا پڑے گا اور جہاز سے جاؤں تو وہ فرنگی مسیحیوں کے ہیں۔

شیخ الاسلام کی ہوس زر کا یہ عالم تھا کہ پورا صوبہ پنجاب ان کی جاگیر تھا۔ پھر بھی سیری نہیں ہوتی تھی اور ہر جائز ناجائز طریقے سے دولت سمیٹتے رہتے تھے۔ ان کی بڑی حویلی لاہور میں تھی۔ موصوف نے حویلی کے اندر متعدد بڑی بڑی قبریں بنوا رکھی تھیں اور فرماتے تھے کہ یہ میرے بزرگوں کی قبریں ہیں۔ ان قبروں پر سبز چادریں پڑی رہتی تھیں اور روزانہ تازہ پھول ڈالے جاتے تھے۔ ملا عبدالقادر بدایونی لکھتے ہیں کہ شیخ الاسلام کی وفات کے بعد جب یہ قبریں شاہی حکم سے کھودی گئیں تو ان میں سے تین کروڑ روپیہ نقد اور سونے کی اینٹوں سے بھرے ہوئے کئی صندوق برآمد ہوئے۔

دوسرے بزرگ شیخ عبدالنبی صدر الصدور (چیف جسٹس) بھی مخلوق کی ایذا رسانی میں شیخ الاسلام سے پیچھے نہ تھے۔ وہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے پوتے تھے۔ حرمین کے تعلیم یافتہ تھے۔ اور ان کو اپنے عہدے اور علمیت کا بڑا گھمنڈ تھا۔ انہوں نے بھی بہت سے "بدعتیوں" کو موت کے گھاٹ اُتارا تھا۔ اس زمانے میں ملک کی تمام مسجدوں کے اماموں کو گزارے کے لئے زمین سرکار سے مفت ملتی تھی۔ زمینوں کی تقسیم کا اختیار بھی صدر الصدور ہی کو تھا۔ وہ جس کو چاہتے زمین دیتے اور جس کو چاہتے نہ دیتے۔ وہ شاید خود تو رشوت نہ لیتے تھے لیکن ہر شخص جانتا تھا کہ ان کے کسی قریبی رشتہ دار یا ملازم کو رشوت دیئے بغیر زمین نہیں ملے گی۔

بادشاہ کو شیخ الاسلام اور صدر الصدور کی زیاں کاریوں کی خبریں ملتی رہتی تھیں۔ لیکن وہ چشم پوشی کر جاتا تھا کہ مصلحتِ وقت کا تقاضا یہی تھا۔ وہ اٹھارہ برس تک ان کی بدعنوانیوں کو برداشت کرتا رہا۔ البتہ جب اس کے قدم جم گئے اور سلطنت اور شریعت کی کشمکش حد سے بڑھ گئی تو اکبر کو بھی قدم اٹھانا پڑا۔

مگر سلطنت اور شریعت کی یہ کش مکش کوئی نئی چیز نہ تھی۔ سلطانانِ ہند کی تاریخ شاہد ہے کہ ہمارے بیشتر علماء دین اور مفتیانِ شرع متین تخت و تاج سے ہمیشہ سائے کی طرح چمٹے رہے۔ ان کا مسلک زر پرستی تھا نہ کہ خدا پرستی۔ وہ تحفظِ اسلام کی آڑ میں سدا اپنے ذاتی اقتدار کو بڑھانے کی فکر کرتے تھے۔ اپنی ہوسناکیوں پر شریعت کا پردہ ڈالتے تھے اور مطالبہ کرتے تھے کہ سلطنت کو شریعت کے تابع یعنی ہماری مرضی کے ماتحت ہونا چاہئے۔ حالانکہ ہندوستان کے حالات اس امر کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ التتمش، علاؤ الدین خلجی اور محمد تغلق نے علماء دہلی کو سلطنت کے معاملات میں کبھی دخل انداز نہ ہونے دیا اور نہ سلطنت کے سیاسی مفاد کو علماء کے ذاتی مفاد کے تابع کیا۔

اکبر "صلح کل" کا صدقِ دل سے قائل تھا۔ اور بابر کی نصیحتوں پر خلوص سے عمل کرنا چاہتا تھا۔ اس کو معلوم تھا کہ سلطنت کے استحکام کے لئے ضروری ہے کہ ہندو مسلمانوں کے درمیان دوستی اور مفاہمت کو فروغ ہو۔ کسی فرقے کے ساتھ نسل، رنگ یا مذہب کی بناء پر امتیازی سلوک نہ کیا جائے اور نہ کسی شخص کو ذاتی عقائد کی بناء پر تنگ کیا جائے۔ وہ علمائے دین کا بڑا احترام کرتا تھا۔ ان کی پیشوائی میں سبقت کرتا تھا۔ ان کی جوتیاں سیدھی کرتا تھا۔ کوئی عالمِ دین بھرے دربار میں اس کو ڈانٹتا تو بھی وہ برا نہ مانتا تھا۔ مسجد میں اذان اور جھاڑو دیتا تھا۔ اجمیر شریف پیدل جاتا تھا اور شیخ سلیم چشتی سے گہری عقیدت رکھتا تھا۔ اس کے باوجود علماء دربار کی نظر میں اکبر کی ان عقیدت مندیوں کی کوئی وقعت نہ تھی۔ بادشاہ میں دنیا بھر کے شرعی عیب ہوتے تب بھی وہ درگزر کر دیتے بشرطیکہ بادشاہ امورِ سلطنت میں ان کے اشاروں پر چلتا اور سلیم شاہ سوری کی مانند ان کے احکام کی تعمیل کرتا۔ علماء دربار کو گھمنڈ تھا کہ شریعت اور سلطنت دونوں ہمارے گھر کی لونڈیاں ہیں۔ مگر اکبر کا دعویٰ تھا کہ امورِ سلطنت مجھ سے بہتر کوئی نہیں

سمجھتا۔ اس لئے کہ میں نے سلطنت علماء کے فتوؤں سے نہیں بلکہ اپنی قوت اور ذہانت سے حاصل کی ہے۔ میں سلطنت میں کسی کو حصہ دار نہیں بناؤں گا۔ چنانچہ وہ عبداللہ خاں ازبیک کے نام خط میں علماء دربار کی ہوسِ اقتدار کی شکایت کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "مے خواہند کہ در فرماں روائی و کارگزاری شریک بادشاہی باشند" (یہ لوگ چاہتے ہیں کہ سلطنت کے معاملات میں بادشاہ کے شریک ہو جائیں) اکبر کی مولویوں سے اور شریعت کے ظواہر سے بیزاری کا بنیادی سبب سلطنت اور شریعت کا یہی دیرینہ تضاد تھا۔ اس تضاد کے دو ہی حل تھے: سلطنت کو شریعت کے تابع کر دیا جائے یا شریعت کے دباؤ سے آزاد کر لیا جائے۔ اکبر نے دوسرے حل کو ترجیح دی۔

لیکن اکبر بڑا مدبر سیاست داں تھا۔ اس نے علماء دربار سے براہ راست ٹکر لینا مناسب نہ سمجھا بلکہ ایسی تدبیر اختیار کی کہ سانپ بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ چنانچہ اس نے ان کی کاٹ کے لئے ایسے لائق اور فاضل مشیر چن چن کر جمع کئے جو اپنے اپنے فن میں یکتائے روزگار تھے۔ ابو الفضل، فیضی، حکیم ابوالفتح گیلانی، ملا عبدالقادر بدایونی، امیر فتح اللہ شیرازی، حاجی ابراہیم سرہندی، شیخ امان پانی پتی کے بھتیجے ملا ابوسعید، راجہ ٹوڈرمل، راجہ بیربل، عبدالرحیم خان خاناں نہایت روشن خیال اور بادشاہ کے وفادار مصاحب تھے۔ ان میں پیش پیش ابو الفضل اور فیضی تھے۔ وہ مخدوم الملک کے زخم خوردہ تھے۔ اور ان کو نیچا دکھانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اسی اثناء میں عبادت خانے میں بحث و مباحثے کی مجلسیں ہونے لگیں (۱۵۷۸ء)۔ ان مجلسوں میں ہندو، مسلمان، عیسائی، پارسی غرض کہ ہر عقیدے کے عالم شریک ہوتے تھے اور اپنا اپنا نقطۂ نظر نہایت آزادی سے بیان کرتے تھے۔ مخدوم الملک اور شیخ صدر ان مباحثوں میں شرکت کو اپنی شان کے خلاف سمجھتے تھے مگر بادشاہ کا حکم تھا لہٰذا چاروناچار جانا ہی پڑتا تھا۔ ان بحثوں کے دوران میں دونوں بزرگوں کے علوم دینی کی قلعی خوب کھلی۔ وہ کسی مسئلے کے بارے میں ایک سند پیش کرتے تو ابو الفضل اور فیضی ان کی رد میں دس سندیں لے آتے۔ علماء کو غیر مسلم عالموں کے مقابلے میں بھی زک اٹھانا پڑتی۔ اس لئے کہ انہوں نے غیر مذاہب کا مطالعہ ہی نہیں کیا تھا۔ ان بحثوں کی فتح پور سیکری اور آگرے میں خوب نمک مرچ لگا کر تشہیر کی جاتی تھی: کہ عام مسلمانوں کو پتہ چل جائے کہ جن علماء دین کو وہ اسلام کا ستون سمجھتے ہیں وہ اندر سے کتنے کھوکھلے ہیں۔

اور تب وہ تاریخی دستاویز تیار ہوئی جس نے مخدوم الملک اور شیخ صدر کے تابوتِ تقدیر میں آخری کیل ٹھونک دی۔ اس دستاویز کو شیخ مبارک نے بادشاہ کے ایما سے مرتب کیا تھا۔ محضر میں قرآن شریف کی مشہور آیت اطیعو اللہ و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم اور احادیث کے تذکرے کے بعد یہ اعلان کیا گیا تھا کہ سلطان عادل کا مرتبہ مجتہد سے اونچا ہے۔ اور اگر علماء کے درمیان کسی مسئلہ پر اختلاف ہو تو بادشاہ کا فیصلہ قطعی ہوگا۔ اس دستاویز پر مخدوم الملک شیخ عبدالنبی اور صدر الصدور، قاضی جلال الدین، قاضی خاں بدخشی اور میران صدر جہاں سب کو دستخط کرنے پڑے۔ (۱۵۷۹ء)

اعلان نامے پر دستخط ہو گئے تو اکبر نے مخدوم الملک اور شیخ صدر کو حکم دیا کہ آپ حضرات حج بیت اللہ کو تشریف لے جائیں اور ہماری اجازت کے بغیر ہندوستان واپس نہ آئیں۔ وہ جانے کو تو گئے مگر مکے مدینے میں آگرے کے سے عیش و آرام کہاں نصیب ہوتے۔ پھر اقتدار کی اتنی اونچی کرسی سے گرے تھے کہ چوٹ کی ٹیسیں چین نہ لینے دیتی تھیں۔ اسی دوران میں وطن سے خبر آئی کہ اکبر کے سوتیلے بھائی حکیم مرزا حاکمِ کابل نے بغاوت کر دی ہے اور پنجاب کی سمت بڑھ رہا ہے۔ اور خان زماں علی قلی خان شیبانی نے بنگال میں خود مختاری کا پرچم بلند کیا ہے۔ شیخ الاسلام اور شیخ صدر نے ان بغاوتوں کو اپنے حق میں تائید غیبی سمجھا اور ہندوستان روانہ ہو گئے کہ یہاں پہنچ کر عام مسلمانوں کو کافر اور بے دین بادشاہ کی مخالفت پر آمادہ کریں گے لیکن وہ راستے ہی میں تھے کہ اکبر نے دونوں بغاوتوں پر قابو پا لیا۔ اور جب یہ حضرات ہندوستان میں وارد ہوئے تو یہاں کچھ اور ہی منظر تھا۔ چنانچہ گرفتار ہوئے اور اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت کر دیئے گئے۔

آگرے کے سازشی ماحول سے نجات پانے اور مغربی صوبوں کی دیکھ بھال کی غرض سے اکبر نے ۱۵۸۴ء میں فتح پور سیکری کو خیر باد کہا اور لاہور کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ لاہور کو یہ سعادت تقریباً چار سو برس کے بعد نصیب ہوئی۔ اکبر نے اپنی عمر کے بقیہ ۲۵ سال نظم و نسق کی اصلاح میں صرف کئے اور شریعت کے کسی خود ساختہ امام نے امورِ سلطنت میں پھر مداخلت کی جرأت نہیں کی۔

اکبری دور میں ہر چند کہ کوئی ممتاز صوفی رہنما پیدا نہیں ہوا تاہم بھگتی کی تحریک جس کی ابتداء چودھویں صدی میں ہوگئی تھی بدستور جاری رہی۔ ان بھگتوں میں داؤد دیال (۱۵۴۴ء۔ ۱۶۰۳ء) اور بیربھن (ولادت ۱۵۴۳ء) قابلِ ذکر ہیں۔ داؤد دیال ذات کا دُھنیا یا موچی تھا۔ اس نے دہلی، اجمیر، عنبر وغیرہ کا سفر کیا۔ لیکن عمر کا زیادہ حصہ راجپوتانے میں گزارا۔ وہ کبیر کے بیٹے کمال کا مرید تھا اس لئے اسلامی تصوف سے بخوبی واقف تھا۔ کہتے ہیں کہ ایک بار اس کی ملاقات اکبر سے بھی ہوئی تھی۔ وہ برج بھاشا، راجستھانی، ٹوٹی پھوٹی فارسی، ریختہ اور پنجابی سب زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ البتہ عروض کی پابندیوں سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتا تھا۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ

بے مہر گمراہ، غافل گوشت خوردنی
بیدل، بدکار عالم حیات مُردنی
کُل عالم یکے دیدم ارواح اخلاص
بدعمل، بدکار دوئی پاک یاراں پاس

اور

موجود خبر، معبود خبر، ارواح خبر، وجود
مقام چہ چیز است دادنی بگو

داؤد تصوف کی اصطلاحیں مثلاً نفس، عرش، روح، مقام، معرفت، کریم، رحمان، پیر، مُرشد وغیرہ کثرت سے استعمال کرتا ہے۔

داؤد کا ہمعصر بیربھن پنجاب میں پیدا ہوا تھا۔ وہ ستنامیوں کے مشہور فرقے کا بانی تھا۔ اس کی تعلیمات کے مجموعے کو پوتھی کہتے ہیں، جو ہندی میں ہے۔ وہ پیر کی پیروی کو "مالک کا حکم" خیال کرتا ہے۔ اس کے "احکام" کی تعداد بارہ ہے۔ خدا کو ایک جانو، انکسار اور فروتنی کا شیوہ اختیار کرو۔ نہ جھوٹ بولو نہ کسی کی بدگوئی کرو۔ کسی چیز کا لالچ نہ کرو۔ شراب، پان، افیون، سے پرہیز کرو۔ کسی بت یا انسان کے آگے سر نہ جھکاؤ۔ جنتر منتر سے بچو، سادھوں کا بھیس نہ بناؤ۔ اور نہ بھیک مانگو۔ جوتش، رمل، شگون، زائچہ، نحس اور نیک دن تاریخ اور اس قسم کے توہمات میں نہ

پڑو۔

اکبری عہد کے ایک اور بزرگ جن کو سرحد کی تہذیبی تاریخ میں بڑی اہمیت حاصل ہے روشنیہ سلسلے کے بانی میاں بایزید انصاری (۱۵۲۵ء۔۱۵۷۲ء) ہیں ان کی شخصیت بڑی نزاعی ہے۔ چنانچہ اُن کے ارادت مند اُن کو اگر پیر روشنی کے لقب سے یاد کرتے ہیں تو اُن کے مخالفین اُن کو پیر تاریکی کہہ کر مطعون کرتے ہیں۔ موٴرخوں اور علماء دین نے بھی پیر روشنی کے کردار کو بہت مسخ کر کے پیش کیا ہے اور ان کو کافر، ملحد، بے دین، ڈاکو اور لٹیرا تک ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

پیر روشنی کا آبائی وطن کانی گرام (وزیرستان) تھا مگر وہ جالندھر میں پیدا ہوئے تھے۔ جہاں ان کے والدین کے کچھ رشتہ دار آباد تھے۔ اسی اثناء میں بابر نے ہندوستان پر حملہ کیا اور پیر روشنی کی والدہ اُن کو لے کر کانی گرام چلی گئیں۔ اس وقت پیر روشنی کی عمر سات سال تھی۔ پیر روشنی کے والد عبداللہ انصاری اپنے علاقے کے معتبر عالم اور قاضی تھے۔ انہوں نے بیٹے کو علومِ دینی کا سبق دیا اور شریعت کی کتابیں بڑی محنت سے پڑھائیں۔ تعلیم سے فارغ ہو کر پیر روشنی تجارت میں مصروف ہو گئے مگر ان کا دل کاروبار میں نہ لگتا تھا بلکہ وہ زیادہ وقت کتابوں کے مطالعے، غور و فکر اور راہِ حق کی تلاش میں صَرف کرتے تھے۔ اسی دوران میں اُن کو جالندھر جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں ان کی ملاقات ملا سلیمان نامی ایک عالمِ دین سے ہوئی جن کا تعلق اسمٰعیلیہ فرقے سے تھا۔ ملا سلیمان کی صحبت کا پیر روشنی کے خیالات پر گہرا اثر پڑا۔ انہوں نے شریعت کے بجائے تصوّف کا راستہ اختیار کیا اور وحدت الوجود کے سختی سے حامی ہو گئے۔ کانی گرام واپس جا کر انہوں نے اپنے عقائد کی تبلیغ شروع کی تو ان کے والد نے ان کو بہت ڈانٹا اور نوبت مار پیٹ تک پہنچی۔ آخر وطن سے دل برداشتہ ہو کر انہوں نے پہلے مہمندوں کے علاقوں میں اور پھر خلیلیوں اور محمد زیوں کے علاقے میں سکونت اختیار کی۔ وہاں پشاور اور ہشت نگر میں بہت سے پٹھان ان کے مُرید ہو گئے۔ لیکن مولوی اخوند درویزہ نے ان کی شدت سے مخالفت شروع کی تو پیر روشنی تراہ چلے گئے۔ وہاں آفریدی، اورک زئی خلیلی، مہمند اور بنگش قبیلوں کے لوگ ان کے جھنڈے تلے جمع ہو گئے۔ تراہ ہی کے زمانۂ قیام میں انہوں نے اکبر کی حکومت کا تختہ اُلٹنے کا

منصوبہ بنایا جب ان کی شورش نے زور پکڑا تو اکبر نے حاکم کابل کو پیر روشنی کی بغاوت کو کچلنے کا حکم دیا۔ پیر روشنی گرفتار ہوئے اور کابل میں ان پر بدعت کا مقدمہ چلا لیکن حکیم مرزا نے ان کو معاف کر دیا۔ اور وہ تراہ واپس چلے گئے۔ بالآخر اکبر نے محسن خاں کو پیر روشنی کی سرکوبی پر مامور کیا۔ پیر روشنی کے معتقدوں نے اکبری لشکر کا مقابلہ بڑی بہادری سے کیا اور کئی بار دشمن کو شکست بھی دی مگر جنگ ابھی جاری تھی کہ پیر روشنی کا انتقال ہو گیا۔

پیر روشنی کی تاریخی عظمت کا جائزہ مغلوں اور پٹھانوں کی دیرینہ عداوت کی روشنی میں لینا چاہئے۔ پٹھانوں نے مغلوں کی اطاعت دل سے کبھی قبول نہیں کی تھی۔ بلکہ جہاں اور جب بھی موقع ملتا تھا بغاوت کر دیتے تھے۔ اسی بناء پر مغل پٹھانوں پر بالکل اعتبار نہیں کرتے تھے اور ان کی سرگرمیوں پر کڑی نظر رکھتے تھے۔ پیر روشنی کی تحریک اپنی تمام مذہبی رنگ آمیزیوں کے باوصف سرحد کے عوام کی پہلی آزادی کی تحریک تھی۔ اس کی نوعیت گجرات، مالوہ، سنبھل، جونپور، پٹنہ، اور بنگال کے پٹھان سرداروں کی بغاوت سے اس وجہ سے مختلف تھی کہ موخر الذکر علاقوں کے پٹھان سردار اپنی ذاتی ریاستوں کی خودمختاری کے لئے لڑتے تھے۔ جب کہ پیر روشنی کی جنگ سرحد کے پٹھانوں کی عوامی جنگ تھی۔ پیر روشنی کا مقصد پٹھان علاقوں سے مغل اقتدار کو ختم کرنا تھا تاکہ پٹھان قبائل ماضی کی مانند آزاد اور خودمختار زندگی بسر کر سکیں۔

پیر روشنی بڑے عالم اور صاحب کمال بزرگ تھے۔ ان کو فارسی، عربی، ہندی اور پشتو چاروں زبانوں پر پورا عبور تھا۔ وہ فلسفہ اور دیگر علومِ عقلی پر بھی کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ خیرالبیان اُن کی مشہور تصنیف پشتو میں ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے شریعت اور طریقت کے مسائل پر بحث کرنے کے علاوہ پٹھانوں کے سیاسی اور قبیلہ واری اتحاد پر بھی زور دیا ہے۔ ان کی مقبولیت کا بڑا راز یہ تھا کہ وہ اپنے عقائد کی تبلیغ پٹھانوں میں پشتو زبان میں، فارسی دانوں میں فارسی زبان میں اور ہندوؤں میں ہندی زبان میں کرتے تھے۔ ان کے سب سے بڑے حریف اخوند درویزہ کو ان سے شکایت ہی یہ تھی کہ

"ایں ملحد چوں مردم را بخود معتقدی کرد ایشاں را خلوت می فرمود و ذکرے داد۔ لفظ ذکر او از نامہائے باری تعالیٰ نبودہ بلکہ افغاناں را بہ زبان افغانی یکاں سخنے

موافق موزوں ساختہ ے واوہ و نصفے جہلائے فارس راور زبان فارسی و ہندواں رابہ زبان ہندوی و ہنکار"

پشتو ادب اور موسیقی میں بھی پیر روشنی کا مقام بہت بلند ہے۔ چنانچہ پشتو ادب کے نقادوں کا خیال ہے کہ پیر روشنی نے اپنی نثری تصنیفات کے ذریعے پشتو ادب کی بڑی خدمت کی ہے۔ اور ایک نئے مکتبۂ فکر کی بنیاد رکھی ہے۔ ان سے پیشتر پشتو زبان میں قصیدہ، غزل، قطعات، اور مثنویوں کا رواج نہ تھا۔ پیر روشنی نے ان تمام اصناف سخن میں پشتو میں اشعار کہے۔ پیر روشنی کو سماع کا بھی بہت شوق تھا اور کہتے ہیں کہ انہیں کی صحبت میں اور انہیں کی ہدایت سے پٹھان موسیقار دھنا سری، پنج پردہ، چہار پردہ، سہ پردہ، جنگی آہنگ، اور مقامِ شہادت کے نغمے بجانے لگے۔

اکبری دور میں پیر روشنی کے علاوہ اور بھی کئی مشہور پشتو شاعر گزرے ہیں۔ مثلاً مرزا خان انصاری (۱۵۵۲ء۔ ۱۶۳۰ء) جس نے اپنا پشتو دیوان خود مرتب کیا تھا۔ مرزا نے نظمیں بھی کہی ہیں لیکن اس کا اصل میدان غزل تھا۔ وہ پیر روشنی کا مرید خاص تھا۔ اور وحدت الوجود کے فلسفے کو غزل کے پیرائے میں پیش کرتا تھا۔ وہ اپنی ایک غزل میں کہتا ہے کہ

وہ کثرت کے بازار میں آ گیا ہے اور ہر چیز میں موجود ہے
جب میں برباد دل کے ساتھ محبوب کی محبت کے خواب دیکھتا ہوں
تو پھر فضول لوگوں کا احسان کیوں اٹھاؤں
اپنے دوست نے مجھ پر اپنی یاد کا داغ لگا دیا
میں اس داغ کا نقش بعینہ اپنی پتلیوں میں رکھوں گا
میں کیا بتاؤں کہ کیا ہوں۔ میری ہستی اور نیستی اُس سے ہے
جو نیست سے ہست ہو جائے اس ہستی سے فراد میں ہوں
میں وصال کی ہوا میں اُڑتا ہوں۔ میں اس لامکاں کا طائر ہوں
کبھی سورج کے سامنے ذرّہ ہوں۔ کبھی پانی پر حباب کی مانند ہوں
میں نے چار عناصر کی چادر اوڑھ لی ہے اور آسمان کے نیچے محو خواب ہوں

وحدت سے کثرت میں آ گیا ہوں۔ ایسی کوئی چیز نہیں جو مجھ میں نہ ہو

(ترجمہ فارغ بخاری)

پیر روشن کا دوسرا شاگرد ملا علی ارزانی تھا۔ وہ عربی، فارسی، پشتو اور ہندوی چار زبانوں کا عالم تھا۔ اور چاروں زبانوں میں شعر کہتا تھا۔ اس نے چہار رما کے نام سے پشتو نثر میں ایک کتاب بھی لکھی تھی۔

اکبر کے عہد میں دوسری علاقائی زبانوں کے ادب نے بھی بڑی ترقی کی چنانچہ ہندوی، بنگالی، پنجابی، گجراتی اور مرہٹی میں سولہویں صدی میں بہت اونچے معیار کا ادب تخلیق ہوا۔ علاقائی زبانوں کے ادیبوں کو ہر چند کہ شاہی دربار کی سرپرستی حاصل نہ تھی لیکن اکبر کی رواداری اور روشن خیالی کی وجہ سے ملک کے ماحول میں ایک خوشگوار تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ خوف اور بے یقینی کا غبار چھٹ گیا تھا لوگ نسبتاً اطمینان محسوس کرنے لگے تھے۔ اور علمی و ادبی سرگرمیوں کی رفتار تیز ہو گئی تھی۔

جہانگیر اپنی تزک میں لکھتا ہے کہ اکبر کو ہندی زبان سیکھنے کا بہت شوق تھا۔ چنانچہ اس نے ہندی الفاظ کی صحیح ادائیگی کے لئے میاں لال نامی ایک مدرّس کو ملازم بھی رکھا تھا۔ کہتے ہیں کہ اکبر ہندی میں اکبر رائے کے نام سے شعر بھی کہتا تھا لیکن گریرسن کا خیال ہے کہ یہ اشعار غالباً میاں تان سین بادشاہ کو لکھ کر دیتے تھے مگر خود بادشاہ کی شعر گوئی بعید از قیاس نہیں کہی جا سکتی۔

اُس دور کے ہندی شاعروں میں تلسی داس، سورداس اور کیشو داس کے نام سرفہرست ہیں۔ تلسی داس بنارس کے رہنے والے تھے۔ ان کی شہرۂ آفاق تصنیف رامائن آج بھی بڑی عقیدت سے پڑھی جاتی ہے۔ اور ہندی کی مقبول ترین کتابوں میں شمار ہوتی ہے۔ تلسی داس کی طرح سورداس کی شاعری بھی اعتقادی شاعری تھی۔ لیکن اکبری دور میں ایسے شاعر بھی ہوئے ہیں جو خالص عشقیہ شاعری کرتے تھے۔ مثلاً کیشو داس، ترلیش اور گنگ۔ جہاں تک ہندی زبان کے مسلمان شاعروں کا تعلق ہے ان میں راس خاں اور عبدالرحیم خان خاناں بہت معروف ہیں۔ راس خان کو تو ہندی ادب کی تاریخ میں اہم مقام حاصل ہے۔ گریرسن نے ان کے علاوہ میاں تان سین، جلال الدین (ولادت ۱۵۵۸ء)، جمال الدین (ولادت ۱۵۶۸ء)، قادر بخش (ولادت

۱۵۷۶ء)، مبارک علی، تاج اور دلدار کو بھی ہندی شاعروں کی فہرست میں شامل کیا ہے۔

اسی زمانے میں پنجابی شاعری نے بھی رفتہ رفتہ ایک خود مختار قومی ادب کی شکل اختیار کرلی۔ اور اس کی انفرادی خوبیاں اُبھر کر سامنے آنے لگیں۔ یوں تو پنجابی لوک کہانیاں، دوہرے، گیت، بارہ ماسے، دھمال، سٹھنی اور اشلوک وغیرہ اتنے ہی پرانے ہیں جتنی پرانی پنجابی زبان ہے لیکن یہ ادبی تخلیقات لکھی نہیں جاتی تھیں بلکہ ایک نسل سے دوسری نسل تک سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی رہتی تھیں۔ وہ کسی فردِ کی ذاتی کوششوں کا نتیجہ نہیں ہوتی تھیں بلکہ بستی یا علاقے کے سبھی لوگ ان کو مل کر تیار کرتے تھے۔ اس طرح وہ پورے معاشرے کی اجتماعی روایت بن جاتی تھیں۔ اور کوئی یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ فلاں کہانی، فلاں گیت، فلاں اشلوک فلاں شخص کی تصنیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بورژ وانقاد ان عوامی تخلیقات کو ادب میں شمار نہیں کرتے۔ گمنام فنکار ان کے دائرہ تنقید سے باہر ہوتا ہے۔

پنجابی زبان کے پہلے نامور شاعر جن کے بارے میں کوئی بات یقین سے کہی جاسکتی ہے شاہ شمس سبزواری اور شیخ فرید الدین گنج شکر تھے مگر وہ بارہویں صدی کی پیداوار تھے۔ ان کے اور گرونانک کے درمیان تقریباً تین سو سال کا خلا ہے۔ البتہ گرونانک اور ان کے چیلوں کے وقت سے پنجابی شاعری کا جو سلسلہ شروع ہوا وہ پھر کبھی نہیں ٹوٹا۔ یہ لوگ بارہویں صدی کے صوفیاء کرام کی مانند اپنے خیالات کی تلقین پنجابی زبان میں کرتے تھے۔ چنانچہ انہیں کی بالواسطہ کوششوں سے پنجابی زبان کی ادبی شخصیت متعین ہوئی اور تب وہ عظیم شاعر پیدا ہوئے جن کے جنسی تجربات کی شدت اور فنی حُسن کاریاں آج بھی لاکھوں کروڑوں انسانوں کے دلوں کو تڑپاتی ہیں۔

سولھویں صدی کے پنجابی شاعروں میں دمودر داس دمودر پہلا شخص ہے جس نے ہیر رانجھا کے قصے کو طویل نظم کے قالب میں ڈھالا۔ وہ ذات کا اروڑہ تھا اور جھنگ شہر میں بیوپار کرتا تھا۔ اس کا دعویٰ تو یہ ہے کہ میں ہیر رانجھا کے واقعہ کا عینی گواہ ہوں لیکن یہ بات سچ نہیں ہے۔ ابھی تک تو یہ تصفیہ بھی نہیں ہوسکا کہ ہیر کا قصہ سچا ہے یا فرضی، اور نہ اس کے عہد کا تعین ہوا ہے۔ بہر حال یہ قصہ سولھویں صدی میں اتنا عام ہوچکا تھا کہ شاہ حسین بھی ہیر رانجھے کو اپنی کافیوں میں علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

شاہ حُسین ۱۵۳۹ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شیخ عثمان ڈھڈی راجپوت تھے۔ اور ٹکسالی دروازے میں کھڈی کا کام کرتے تھے۔ شاہ حسین نے ابتدائی تعلیم ٹکسالی دروازے کی بڑی مسجد میں حاصل کی۔ اور بارہ سال کی عمر میں قرآن حفظ کرلیا۔ ان کا زیادہ وقت عبادت، ریاضت اور وظیفوں میں گزرتا تھا کہ یکا یک طبیعت تصوّف کی طرف مائل ہوگئی۔ اور جذب وکیف کی سرمستی اتنی بڑھی کہ گھر بار چھوڑ کر ملامتیہ فرقے میں شامل ہوگئے۔ اب ان کو ناچنے گانے والوں کی سنگت پسند آنے لگی اور انہوں نے کافیاں لکھنی شروع کردیں۔ یہ کافیاں وہ گویوں کے لئے لکھتے تھے۔ ان کافیوں کا تانا بانا وہ پنجاب کی لوک موسیقی سے بنتے تھے اور اپنے جذبات واحساسات کے اظہار کے لئے وہی علامتیں تشبیہیں اور اصطلاحیں استعمال کرتے تھے جن کے رموز ومعانی سے ہر شخص بخوبی واقف تھا۔ ان کی کافیوں میں پنجاب کے لوک جیون کا دل دھڑکتا ہے۔ اسی اثناء میں ان کی دوستی مادھولال نامی ایک برہمن لڑکے سے ہوگئی۔ یہ دوستی دھیرے دھیرے اتنی گہری ہوئی کہ شاہ حُسین کا نام ہی مادھولال حُسین پڑگیا۔ ان کی وارفتگیوں کی شکایت اکبر بادشاہ تک پہنچی مگر اس نے شاہ حُسین سے کوئی پوچھ گچھ نہ کی۔ اور لاہور کے گلی کوچے ان کی کافیوں کی حق شناس اور حیات آفریں نغمگی سے بدستور گونجتے رہے۔ شاہ حسین نے ۱۵۹۹ء میں وفات پائی اور باغبانپورہ میں دفن ہوئے۔

شاہ حُسین کے مزار پر اب بھی ہر سال مارچ کے مہینے میں میلہ چراغاں بڑی دھوم سے منایا جاتا ہے۔ اس میلے کی نوعیت پیروں کے عرس سے بہت مختلف ہے۔ اس لئے کہ شاہ حُسین کے ارادت مند اُن کے مزار پر مرادیں مانگنے نہیں آتے۔ بلکہ اس عظیم شاعر سے اپنی وابستگی کا اقرار کرنے آتے ہیں۔ میلے کے موقع پر ہزاروں ہندو، مسلمان اور سکھ دور دور سے چھوٹی چھوٹی ٹولیوں میں ناچتے گاتے، چمٹے، اکتارے اور ڈھولک بجاتے آتے ہیں۔ ساری رات شاہ حسین کی کافیاں عالمِ وجد میں جھوم جھوم کر الاپتے ہیں اور انسان سے محبت کا جو درس شاہ حسین نے دیا تھا اس کی تجدید کرتے ہیں۔ شاہ حُسین کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ حال ہی میں لاہور میں مجلس شاہ حُسین کے نام سے ایک تنظیم قائم ہوئی ہے جو پنجابی قوم اور اس کی شاعری کی اصلیت کو شاہ حُسین کے حوالے سے جاننے پہچاننے کی کوشش

کر رہی ہے۔

گرو ارجن دیو (۱۵۶۳ـ۱۶۰۶ء) سکھوں کے پانچویں گرو تھے۔ وہ موضع گوئند وال ضلع امرت سر میں پیدا ہوئے تھے۔ اکبر ان کی لیاقت اور فضیلت کا بڑا قدر دان تھا۔ انھوں نے گرو نانک اور دوسرے گروؤں کی بانیوں کو اکٹھا کر کے گرو گرنتھ کو باقاعدہ کتابی شکل دی۔ اور متعدد صوفیوں اور بھگتوں کا کلام بھی اس میں شامل کر دیا۔ اس کے علاوہ انہوں نے باون اکھری، جیت سری، وبی دار، گتھا اور سکھا منی چار کتابیں بھی لکھیں۔ گورمکھی رسم الخط جس کو سب سے پہلے گرو انگد دیو نے ۱۵۴۴ء میں استعمال کیا تھا۔ گورو ارجن دیو ہی کی کوششوں سے سکھوں میں رائج ہوا۔[۵۳]

امرت سر کا مشہور گوردوارہ بھی گورو ارجن سنگھ ہی نے بنوایا تھا۔ "پنجابی ادب کی کہانی" کے مصنف کے بیان کے مطابق اس گوردوارے کا سنگِ بنیاد حضرت میاں میر نے رکھا تھا۔ گرو ارجن سنگھ پنجابی کے شاعر بھی تھے اور اسلامی تصوف سے بہت متاثر تھے مگر جہانگیر ارجن دیو سے اس بنا پر ناراض ہو گیا کہ انہوں نے شہزادہ خسرو کو اپنے گھر میں مہمان ٹھہرا لیا تھا۔ اور ارجن دیو قتل کر دیے گئے۔

جہانگیر (۱۶۰۵ـ۱۶۲۷ء) کا زیادہ وقت گو شراب نوشی اور سیر و شکار میں گزرتا تھا مگر علوم و فنون کا شوق کہ اجداد کی میراث تھی اس کے حصے میں بھی آیا تھا۔ اس کی اپنی تصنیف، تزک جہانگیری، عہدِ جہانگیری کی نہایت مستند تاریخ ہے۔ اور وقائع بابری کی طرز پر ڈائری کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ تزکِ جہانگیری کی فارسی ابوالفضل کی عبارت آرائیوں سے پاک ہے۔ جہانگیر نے اس کتاب میں (جس کے نسخے وہ امراء میں بھی تقسیم کرتا تھا) اپنے کسی شرعی یا غیر شرعی عیب پر پردہ نہیں ڈالا ہے بلکہ اپنے مشاغل کھل کر بیان کر دیے ہیں۔ اس کے درباری شعراء میں ملک الشعراء طالب آملی، نظیری نیشاپوری، بابا طالب اصفہانی، سعید گیلانی، میر معصوم کاشی وغیرہ اور اربابِ علم و فضل میں ملا روز بہانے تبریزی، غیاث بیگ، نقیب خان، معتمد خاں، نعمت اللہ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، میر ابو القاسم گیلانی، ملا باقر کشمیری، ملا عبدالحکیم سیالکوٹی اور قاضی نور اللہ شستری اس کے مصاحبوں میں شمار ہوتے تھے۔ لیکن تصنیف و تالیف

کا جو شوق اکبر کو تھا جہانگیر کو نہ تھا۔

البتہ جہانگیر نے نظم و نسق میں بعض اہم اصلاحیں ضرور کیں۔ مثلاً خشکی اور دریا کے راستوں میں محصول کی وصولی بند کروادی۔ اور جاگیردار اپنے ذاتی فائدے کے لئے جو محصول لگاتے تھے وہ بھی منسوخ کر دیئے۔ بیوپاریوں کے مال تجارت کی تلاشی رکوادی۔ متوفی کی منقولہ جائیداد ورثا کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ شراب کی کشید اور فروخت ممنوع کر دی۔ "اگر چہ میں خود شراب پینے کا عادی ہوں اور اٹھارہ سال کی عمر سے اب تک پی رہا ہوں۔" ناک کان کاٹنے کی سزا منسوخ کر دی اور حکم دیا کہ کوئی سرکاری عامل یا جاگیردار رعایا کی زمین نہ چھینے اور نہ اس کو ہٹا کر اس کی زمین پر خود کاشت کرے۔ بڑے بڑے شہروں میں سرکاری خرچ پر شفا خانے کھولے جائیں۔

جہانگیر کا مسلک بھی اکبر کی مانند "صلح کل" تھا۔ اور اس میں مذہبی تعصب نام کو نہیں تھا۔ البتہ اگر کسی شخص کی تبلیغی سرگرمیوں سے ملک میں فرقہ وارانہ فساد پھیلنے کا اندیشہ ہوتا یا سلطنت کا سیاسی مفاد مجروح ہوتا تو وہ بہت سختی سے پیش آتا تھا۔ مثلاً اس نے سکھوں کے پانچویں گرو ارجن سنگھ کو اس بناء پر قتل کروا دیا کہ "اپنی بزرگی اور فقیرانہ زندگی گزارنے کی وجہ سے سادہ لوح ہندو اور مسلمان اُس کے مُرید ہو گئے تھے اور سادہ دل لوگ نہایت عقیدت کے ساتھ اس سے رجوع کرتے تھے۔ یہ دھندا اس کا تین چار پشتوں سے جاری تھا۔ کافی عرصے سے میری خواہش تھی کہ اس کفر و ظلمت کی دکان کو ختم کر کے اس کو مسلمان بناؤں" اور جب ارجن سنگھ نے شہزادہ خسرو کو پناہ دی تو جہانگیر کو موقع ہاتھ آ گیا۔

اسی طرح جب شیخ ابراہیم بابا افغانی کے پٹھان مُریدوں کی تعداد بڑھنے لگی تو جہانگیر کو یہ اندیشہ ہوا کہ پٹھان مبادا بغاوت کر دیں۔ لہٰذا اس نے اُن کو چنار (مرزاپور) کے قلعے میں قید کر دیا۔ تزک میں لکھتا ہے کہ:

"مجھے خبر ملی کہ شیخ ابراہیم بابا افغانی نے لاہور کے ایک پرگنے میں شیخی اور مُریدوں کی دُکان کھول رکھی ہے اور افغانوں کی کثیر تعداد اس کے گرد جمع ہو گئی ہے۔ چنانچہ میں نے حکم دیا کہ اس کو حاضر کر کے شہزادہ پرویز کے حوالہ کر دیا جائے

تا کہ قلعہ چنار میں اس کی نگرانی ہوتا آنکہ یہ ہنگامہ باطل فرو ہو"۔[۴۸]

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی" (۱۵۶۴ء۔ ۱۶۲۴ء) کے ساتھ بھی اسی قسم کا سانحہ پیش آیا۔ ان کا خیال تھا کہ مغلوں کی "صلح کل" کی پالیسی سے اسلام کو سخت خطرہ لاحق ہے۔ لہٰذا احیائے اسلام کے حق میں ضروری ہے کہ ہم جارحانہ طرز عمل اختیار کریں تا کہ کافروں اور بدعتیوں کا اثر زائل اور شریعت کا بول بالا ہو۔ ان سے پیشتر جن صوفیا کی کوششوں سے اسلام یہاں پھیلا تھا وہ سب کے سب چشتیہ، قادریہ یا سہروردیہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے اور وحدت الوجود ان کا مسلک تھا۔ وہ تالیفِ قلب اور خدمتِ خلق کو عینِ اسلام سمجھتے تھے۔ ہندو، مسلمان شیعہ، سنی، سب کو خدا کی مخلوق خیال کرتے تھے۔ اور سب کے ساتھ پیار و محبت کا برتاؤ کرتے تھے۔ شیخ احمد سرہندی بھی ابتدا میں وحدت الوجود ہی کے نظریے کے حامی تھے چنانچہ ایک رباعی میں لکھتے ہیں کہ ۔

اے دریغا کیں شریعت ملتِ آبائی است
ملتِ ما کافری و ملتِ ترسائی است
کفر و ایماں ہر دو زلفِ رُوئے آں زیبائی است
کفر و ایماں ہر دو اندر راہِ ما یکتائی است

لیکن انہوں نے جلد ہی اس عقیدے کو ترک کر دیا۔ اور نقشبندیؒ ہو کر وحدت الشہود کی تعلیم دینے لگے۔ غیر مسلموں کا تو ذکر ہی کیا وہ مہدویوں اور شیعوں کو بھی کافر اور واجب القتل خیال کرتے تھے۔[۴۹] اور تحریروں اور تقریروں کے ذریعے عام مسلمانوں میں ان فرقوں کے خلاف نفرت اور دشمنی کے جذبات اُبھارتے تھے۔ انہوں نے جگہ جگہ اپنے خلیفے بھی مقرر کر رکھے تھے۔ جو اپنے مُرشد کی تعلیمات کی تلقین کر کے مسلمانوں کو ہندوؤں اور "بدعتیوں" کی سرکوبی پر آمادہ کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ شیخ سرہندی نے اسی پر اکتفا نہ کی بلکہ اپنا مرتبہ رسول صلعم اور خلفائے راشدین سے بھی بڑھا دیا۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگے کہ میں نے عالم بالا کی سیر کی ہے اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے مقامات سے اُوپر آنحضرت صلعم کے مقام تک ہو آیا ہوں۔ ان کی یہ خودستائی عام مسلمانوں اور علماء دین دونوں کو بہت بری لگی۔

چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے مجدد صاحب کی تحریروں پر سخت اعتراضات کئے اور ان کے پیر بھائی (خواجہ باقی" باللہ کے مرید) بھی ان کے خلاف ہو گئے۔

شیخ مجدد الف ثانی کے غیظ و غضب کی تلوار علم و حکومت پر بھی چلتی تھی اور وہ علومِ عقلیہ کو بھی مسلمانوں کے حق میں زہرِ قاتل خیال کرتے تھے۔ چنانچہ حکماء اور فلاسفہ کے بارے میں فرماتے ہیں کہ

"یہ لوگ بہت ہی بے خرد اور بے وقوف ہیں اور ان سے زیادہ کمینہ اور بے وقوف و احمق وہ شخص ہے جو اُن کو دانا اور عقلمند جانتا ہے۔ علمِ طب و نجوم اور تہذیب الاخلاق جو اُن کے تمام علوم میں سے بہتر علم ہیں گذشتہ انبیاء کی کتابوں سے چرا کر اپنے باطل اور بیہودہ علوم کو رائج کیا ہے۔ حضرت عیسیٰ* کی دعوت جب افلاطون کو جوان بدبختوں کا رئیس ہے پہنچی تو اس نے کہا کہ ہم ہدایت یافتہ لوگ ہیں۔"

وہ جن کو مجددِ اسلام ہونے کا گھمنڈ تھا۔ ان کی میٹھی زبان اور علمی لیاقت آپ نے دیکھی۔ وہ حضرت عیسیٰ* کو افلاطون کا پیش رو یا ہمعصر سمجھے بیٹھے ہیں۔ حالانکہ افلاطون مسیح کی ولادت سے ساڑھے تین سو سال پہلے وفات پا چکا تھا۔

اور علم ہندسہ کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے کہ "ان کے منتظم اور مُرتبہ علوم میں ایک علمِ ہندسہ ہے جو محض لایعنی اور بیہودہ اور لاطائل ہے۔ بھلا مثلث کے تینوں زاویہ کے ساتھ برابر ہونا کس کام آئے گا۔"

یہ اقتباسات فقط ایک فرد کی ہرزہ سرائیاں نہیں ہیں بلکہ ان سے سترہویں صدی کے علمائے دین کے ذہنی رجحان، اخلاقی پستی اور تنگ نظری کا بھی صحیح اندازہ ہو جاتا ہے۔ ذرا غور کیجئے کہ بانیٔ اسلام تو اپنے پیروؤں سے کہے کہ علم حاصل کرو خواہ اس کے لئے تمہیں چین کا سفر کرنا پڑے اور مجددِ اسلام اپنے پیروؤں کو علم حاصل کرنے سے سختی سے منع کریں حالانکہ علمائے عرب نے حکمائے یونان اور ہند سے ان کے بھی علوم نہایت شوق سے سیکھے اور اہلِ مغرب کو سکھائے تھے۔ آج اگر ابنِ عربی، ابنِ رشد، الکندی، فارابی، شیخ بوعلی سینا، البیرونی اور دوسرے حکماء اسلام کا نام دنیا میں روشن ہے تو اس کا سبب یہی ہے کہ ان بزرگوں نے یونان، ہندوستان

اور دوسرے ملکوں کے عقلی علوم سے فیض یاب ہونے سے بالکل گریز نہیں کیا تھا۔

یہی وہ سرہندی ذہنیت تھی جس نے ۱۹ ویں صدی میں سرسید پر کفر کے فتوے لگائے اور مسلمانوں کو مغربی علوم کی تحصیل سے روکنے کی کوشش کی۔ اور اگر یہ مذموم کوشش کامیاب ہوگئی ہوتی تو برصغیر کے مسلمان آج مسجدوں میں اذان دینے اور میت کی نماز جنازہ پڑھانے کے علاوہ اور کسی کام کے نہ ہوتے۔

جہانگیر کو جب شیخ احمد سرہندی کی شرانگیز سرگرمیوں کی خبر ہوئی تو اس نے شیخ کو قلعہ گوالیار میں قید کر دیا۔ چنانچہ تزک جہانگیری میں شیخ کے دفتر اوّل کے بارہویں مکتوب کا جس میں ان کی "معراج روحانی" کی تفصیل درج ہے حوالہ دینے کے بعد لکھتا ہے کہ:

"انہی دنوں معلوم ہوا کہ سرہند میں ایک شخص شیخ احمد نے مکروفریب کا جال بچھا کر سادہ لوح انسانوں کو ورغلانا شروع کر رکھا ہے۔ اس نے ہر شہر اور ہر علاقے میں اپنا ایک خلیفہ مقرر کیا ہے جو لوگوں کو طرح طرح کے فریب میں پھانس رہے ہیں۔"[۲۳]

جہانگیر نے کچھ عرصے کے بعد شیخ کو قید سے رہا کر دیا مگر وہ سرہند جانے کے بجائے شاہی لشکر سے وابستہ ہوگئے اور تین چار سال بعد وفات پاگئے۔

لیکن جہانگیر کے اس طرز عمل سے شریعت کا اثر زائل نہیں ہوا بلکہ شریعت اور طریقت کی کشمکش نے اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں سلطنت اور شریعت کے درمیان تصادم کی جو صورت اختیار کر لی تھی وہ تصادم شاہجہاں اور اورنگ زیب کے زمانے میں اور زیادہ شدت اختیار کر گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کے سات سو سالہ اقتدار کے کسی دور میں بھی شریعت اور طریقت کا جھگڑا بالکل ختم نہیں ہوا بلکہ کبھی شریعت کو بالادستی حاصل ہوجاتی تھی اور کبھی طریقت کو۔ نہ شریعت طریقت پر پوری طرح قابو پاسکی اور نہ طریقت شریعت کا زور مستقل طور پر توڑ سکی۔ برصغیر کے مسلمانوں کے طرز فکر و احساس کے نظام میں شریعت اور طریقت کا یہ تضاد بڑی بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ تضاد ان کی معاشرتی زندگی میں مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتا رہا ہے۔ مثلاً وحدت الوجود اور وحدت الشہود یا واجب الوجود کے مابین اختلافات بظاہر

خاص فلسفیانہ تھے۔ لیکن ان کا بڑا گہرا تعلق لوگوں کے روزمرہ کے اعمال و افعال سے تھا۔ چنانچہ وحدت الوجود پر اعتقاد رکھنے والے حُسنِ عمل اور تہذیب اخلاق پر زیادہ زور دیتے تھے۔ ان کے نزدیک اچھے انسان کی پہچان یہ تھی کہ وہ بنی نوع انسان سے محبت اور نیکی کا برتاؤ کرے۔ ان کے دُکھ درد میں کام آئے۔ کسی کو ستائے نہیں اور نہ کسی کا بُرا چاہے۔ خیانت، دغا بازی، مکر و فریب اور دولت و اقتدار کی ہوس میں مبتلا نہ ہو۔ انہیں اس سے بحث نہیں تھی کہ مسلمان کا پائجامہ ٹخنوں سے نیچا ہے یا اونچا، وہ داڑھی رکھتا ہے یا منڈاتا ہے، وہ نماز ہاتھ کھول کر پڑھتا ہے یا ہاتھ باندھ کر۔ وہ تو انسان کے باطن کی اصلاح چاہتے تھے۔ اس کے ظاہر سے انہیں کوئی سروکار نہ تھا۔ لہٰذا ان لوگوں کا رجحان تصوّف، بھگتی، اور صلح کل کی طرف ہونا قدرتی بات تھی۔ ان کے برعکس واجب الوجود یا وحدت الشہود کے ماننے والے احکامِ شریعت کی پابندی کو تمام دوسری چیزوں پر ترجیح دیتے تھے۔ ان کے نزدیک سچا مسلمان وہی تھا جو شریعت کے احکام کی پوری پوری پابندی کرے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دے۔ خواہ اس کے اعمال و اخلاق کیسے ہی ہوں اور حکومت کا فرض تھا کہ شریعت کے قوانین پوری قوت سے نافذ کرے اور ان قوانین کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت سے سخت سزا دے۔ اربابِ شریعت رحم، عفو اور خطا پوشی کے قائل نہ تھے۔ ان کا خدا رحمان اور رحیم نہ تھا بلکہ جبار اور قہار تھا۔ وہ اپنے بندوں کو فقط ڈراتا دھمکاتا تھا۔ ان سے پیار نہیں کرتا تھا۔

شاہ جہاں کا رجحان طریقت کی طرف خواہ رہا ہو یا نہ رہا ہو لیکن اس کے عہد میں تصوّف اور بھگتی کی تحریک جو اکبر اور جہانگیر کے عہد میں قدرے ماند پڑ گئی تھی دوبارہ اُبھر آئی۔ شاہجہاں اپنے بڑے بیٹے داراشکوہ کو بہت چاہتا تھا اور اورنگ زیب کو سخت ناپسند کرتا تھا۔ اس پسند اور ناپسند میں عین ممکن ہے کہ داراشکوہ کی تصوّف نوازی اور اورنگ زیب کے شرعی میلان کو بھی دخل ہو۔

سترھویں صدی کے سب سے ممتاز صوفی بزرگ حضرت شیخ میاں میر (وفات ۱۶۳۶ء) تھے۔ وہ سیہون شریف میں پیدا ہوئے۔ وہیں تعلیم حاصل کی۔ اور قادریہ سلسلے سے وابستہ ہو کر پچیس سال کی عمر میں لاہور چلے گئے۔ ان کو وحدت الوجود کے فلسفے سے گہرا لگاؤ تھا۔ اور وہ

ابنِ عربی اور مولانا جامی کی تصنیفات بڑے شوق سے پڑھتے تھے۔ جہانگیر ان کا بڑا احترام کرتا تھا۔ چنانچہ اس نے تزکِ جہانگیری میں میاں میر سے ملاقات کا تذکرہ بڑی عقیدت سے کیا ہے اور ان کے فقر و استغنا کو بہت سراہا ہے۔ شاہجہاں بھی ان کا بڑا قدرداں تھا اور دارا شکوہ تو اُن کا اتنا گرویدہ تھا کہ اپنا سر اُن کے قدموں میں رکھ دیتا تھا۔ کیا عجب ہے کہ تصوف سے اس کی وابستگی کا باعث حضرت میاں میر ہی کی تعلیمات ہوں۔

دارا شکوہ کے خیالات پر ایک اور بزرگ نے بھی بڑا اثر ڈالا۔ وہ شیخ محب اللہ الہ آبادی تھے (وفات ۱۶۴۸ء)۔ وہ بڑے عالم و فاضل صوفی اور کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ ایک بار دارا شکوہ نے خط لکھ کر ان سے دریافت کیا کہ بادشاہ کو تمام رعایا کے ساتھ مساوی سلوک کرنا چاہئے یا مسلمان اور کافر کے درمیان امتیاز برتنا چاہئے۔ انہوں نے جواب دیا کہ

''حق یہ ہے کہ حکام کو چاہئے کہ خلق کی بہبودی کی فکر کرتے رہیں اور اس میں مومن اور کافر کی تمیز نہ کریں۔ کیونکہ خلقِ خدا خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور آنحضرت صلعم صالح و فاجر اور مومن و کافر پر یکساں رحم فرماتے تھے۔ چنانچہ فتوحات میں یہی لکھا ہے اور قرآن میں بھی یہی وارد ہوا ہے کہ ''ما ارسلنک الا رحمۃ للعالمین۔''

علمائے شریعت شیخ محب اللہ الہ آبادی کے سخت مخالف تھے۔ چنانچہ جب اورنگ زیب تخت پر بیٹھا تو شیخ کی تصنیفات بادشاہ کے حکم سے جلا دی گئیں۔ شیخ مر چکے تھے ورنہ ان کا بھی وہی حشر ہوتا جو دارا شکوہ اور سرمد شہید کا ہوا۔

تیموری خاندان میں دارا شکوہ (۱۶۱۵۔۱۶۵۹ء) سے زیادہ علم و حکمت کا شیدائی کبھی پیدا نہیں ہوا۔ وہ شاہجہاں کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ تصوّف اس کا مسلک ہی نہ تھا بلکہ اس کی فطرت بن گیا تھا۔ وہ اپنی نیک نفسی اور خوش خوئی کے باعث رعایا میں بھی بہت ہر دلعزیز تھا۔ اس کے دربار میں صوفیوں، جوگیوں، بھگتوں، عالموں اور شاعروں کا ہجوم اور علم و حکمت کا چرچا رہتا تھا۔ وہ عربی، فارسی، سنسکرت اور ہندی پر کامل دستگاہ رکھتا تھا۔ اس نے بھگوت گیتا، اُپ نشدھ اور یوگ وشسٹ رامائن کا ترجمہ فارسی میں کیا تھا اس کی اپنی پہلی تصنیف سفینۃ الاولیاء ہے جس میں

۴۱۱ بزرگانِ اسلام کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب اس نے ۲۵ سال کی عمر میں مکمل کی۔ اس کے بعد سکینۃ الاولیا اور حسنات العارفین اور پھر ۱۶۵۴ء میں مجمع البحرین لکھی۔ داراشکوہ نے مجمع البحرین میں اسلام اور ہندومت میں جو عقائد مشترک ہیں ان کو بہت اختصار سے بیان کر دیا ہے۔ رسالے کی ابتدا وہ حکیم سنائی کے ایک شعر سے کرتا ہے جو داراشکوہ کے اپنے مسلک کا پورا پورا آئینہ دار ہے ؎

بنامِ آنکہ اُو نامے نہ دارد
بہر نامے کہ خوانی سر بر آرد

(میں اس کتاب کو اس کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا کوئی نام نہیں ہے۔
اس کو جس نام سے پکارا جائے وہی بلندیٔ مراتب کا باعث ہوگا۔)

وہ کفر و اسلام کو خدا کے "رخ زیبا" پر "دو زلفوں" سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن خدا نے "ان دونوں متضاد صفتوں میں سے کسی صفت کا اپنے رخ زیبا پر نقاب نہیں ڈالا۔" کتاب کا مقصد بیان کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ

"مجھے حق شناسی اور معرفتِ الٰہی کے متعلق صوفیائے کرام اور جوگیوں میں سوائے لفظی اختلاف اور نزاع کے اور کوئی فرق معلوم نہیں ہوا۔ لہٰذا میں نے فریقین کے کلام میں مطابقت پیدا کر کے اور بعض اور اہم باتیں جمع کر کے ایک رسالہ مرتب کیا۔ چونکہ یہ رسالہ ہر دو گروہ کے حقائق و معارف کا مجموعہ ہے اس لئے میں نے اس رسالے کا نام مجمع البحرین رکھا"۔[۲۱]

اس کے بعد داراشکوہ نے ۲۲۔ ابواب میں عناصر، حواس، صفات الٰہی، روح، ہوا، چہار عالم، آواز، نور، آسمان، زمین، قیامت، نجات، زمانہ وغیرہ کے بارے میں اسلامی اور ہندووانہ عقائد کی مماثلت کی تشریح کی ہے۔ مگر افسوس ہے کہ یہ ذہین شہزادہ بھی بھگتی اور تصوف ہی کے مسائل میں الجھا رہا۔ اور پرتگالیوں، فرانسیسیوں اور انگریزوں سے راہ و رسم کے باوصف اس کو بھی مغرب کے نئے علوم و فنون حاصل کرنے کی ترغیب نہ ہوئی۔

شاہجہاں کے آخری دنوں میں شاہی دربار اور محل میں دو پارٹیاں بن گئی تھیں۔ ایک

دارا شکوہ کی اور دوسری اورنگ زیب کی۔ جیوں جیوں بادشاہ پر بڑھاپے کا غلبہ بڑھتا گیا۔ ان دونوں پارٹیوں کی کش مکش بھی تیز ہوتی گئی مگر یہ فقط دو شہزادوں کی تخت و تاج کے لئے جنگ نہ تھی بلکہ دو نظریات کی ٹکر بھی تھی۔ وہی شریعت اور طریقت کی پرانی ٹکر جس نے بالآخر خونی جنگ کی شکل اختیار کر لی۔ ایک طرف صوفی منش دارا شکوہ اور اس کے ہم نوا تھے جو بابر اور اکبر کی مانند "صلح کل" کے علم بردار تھے، دوسری طرف اورنگ زیب اور اس کے رفقاء تھے جو اکبری کفر و بدعت کا قلع قمع کر کے خالص شرعی حکومت قائم کرنا چاہتے تھے۔ اورنگ زیب خود شریعت کا سخت پابند تھا۔ وہ بڑی سادہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اور شعر و شاعری، موسیقی اور لہو ولعب کے مشغلوں سے بے حد نفرت کرتا تھا۔ وہ بڑا محنتی اور جفاکش نوجوان تھا۔ اور سیاسی توڑ جوڑ اور فنِ جنگ میں دارا شکوہ اس کی گرد کو بھی نہ پہنچتا تھا۔ اس خانہ جنگی میں اگر اورنگ زیب جیتا اور دارا شکوہ ہارا تو اس وجہ سے کہ حالات کا تقاضا یہی تھا۔ رہا یہ الزام کہ پابندِ شریعت اورنگ زیب نے اپنے بھائیوں سے دغا کی اور بوڑھے باپ کو قید میں ڈالا تو شخصی حکومت کے دَور میں کیا مغرب، کیا مشرق ہر جگہ یہی ہوتا تھا۔ تخت و تاج کے لئے باپ بھائیوں کا خون بہانا کوئی نئی ریت نہ تھی۔ اور اگر دارا شکوہ جیت گیا ہوتا تو وہ بھی اورنگ زیب کے ساتھ وہی برتاؤ کرتا جو اورنگ زیب نے اس کے ساتھ کیا تھا۔

شاہجہانی دَور کی ممتاز شخصیتوں میں ابو البرکات مُنیر لاہوری (۱۶۰۹۔ ۱۶۴۵ء)، ملک الشعراء ابو طالب کلیم، سرمد شہید (وفات ۱۶۶۰ء)، غنی کاشمیری (وفات ۱۶۶۱ء)، برہمن لاہوری (وفات ۱۶۶۲ء)، اور مولانا عبد الحکیم سیالکوٹی خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔

سرمد ایران کا رہنے والا تھا۔ تجارت کے سلسلے میں ٹھٹھہ آیا اور یہاں ایک برہمن زادے کی اُلفت میں ایسا دیوانہ ہوا کہ ترکِ لباس کر کے جوگی بن گیا۔ اسی عالمِ جذب و مستی میں اپنے محبوب ابھے چند کے ہمراہ حیدر آباد دکن کا سفر اختیار کیا اور وہاں سے دہلی چلا گیا۔ دہلی میں دارا شکوہ نے اس کی بڑی آؤ بھگت کی مگر سرمد کو نہ مال و دولت کی ہوس تھی نہ احکامِ شریعت کی پروا۔ وہ گلی کوچوں میں گھومتا پھرتا اور اپنی صوفیانہ رباعیوں سے سننے والوں کے دلوں میں معرفت اور محبت کی جوت جگاتا۔ رفتہ رفتہ بہت سے لوگ اس مجذوب شاعر کے گرویدہ ہو گئے۔

البتہ جب اورنگ زیب تخت پر بیٹھا تو سرمد کو داراشکوہ کی دوستی اور عوام کی ارادت مندی کا خمیازہ اٹھانا پڑا۔ وہ احکامِ شریعت کی پابندی نہ کرنے کے الزام میں گرفتار ہوا اور اورنگ زیب کے دربار میں لایا گیا تو مولویوں نے اس سے پوچھا کہ سنتے ہیں تم کلمۂ طیبہ میں فقط لا الٰہ کہتے ہو۔ حالانکہ یہ نفی کا کلمہ ہے لیکن الا اللہ نہیں کہتے جو اثبات کا کلمہ ہے۔ سرمد نے جواب دیا کہ تم نے سچ سنا ہے۔ میں ابھی نفی کی منزل ہی تک پہنچا ہوں اس لئے فقط لا الٰہ کہتا ہوں۔ جس دن اثبات کی منزل پر پہنچوں گا تو الا اللہ بھی کہنے لگوں گا۔ جب بادشاہ کے حکم سے جلاد اس کا سر قلم کرنے لگا تو اس نے ہنس کر یہ شعر پڑھا ؎

شورے شد و از خواب عدم دیدہ کشودیم
دیدیم کہ باقی ست شب فتنہ، غنودیم

(میں نے شور سن کر خوابِ عدم سے آنکھیں کھولیں مگر جب دیکھا کہ فتنے کی رات ابھی باقی ہے تو پھر سو گیا)

سرمد نے ایک رباعی میں اپنے عہد کے اربابِ شریعت کی منافقانہ روش اور اربابِ سیاست کی شاطرانہ چالوں پر لطیف اشارہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ؎

یاراں چہ قدر راہِ دورنگی دارند
مصحف بہ بغل، دینِ فرنگی دارند
پیوستہ بہم چو مہرہ ہائے شطرنج
در دل ہمہ فکرِ خانہ جنگی دارند

ایک دوسری رُباعی میں وہ لوگوں کو غیر خدا کی اطاعت سے منع کرتا ہے ؎

سرمد تو حدیثِ کعبہ و دَیر مکن
درکوچۂ شک چو گمرہاں سیر مکن
او شیوۂ رہروی زشیطان آموز
یک قبلہ گزیں و سجدۂ غیر مکن

ایک رُباعی میں عشق اور بوالہوسی کا فرق بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ؎

سرمد غم، عشق، بوالہوس رانہ دہند
سوزِ دلِ پروانہ، مگس رانہ دہند
عمرے باید کہ یار آید بہ کنار
ایں دولتِ سرمد ہمہ کس رانہ دہند

تصوف اور وحدت الوجود کا دوسرا نغمہ خواں چندر بھان برہمن لاہوری تھا۔ وہ داراشکوہ کا منشی تھا۔ لیکن داراشکوہ کے قتل کے بعد اس نے اورنگ زیب سے معافی مانگ لی اور دربار سے وابستہ ہوگیا۔ وہ فارسی کا پہلا صاحب دیوان ہندو شاعر تھا۔

مرزا عبدالقادر بیدل بھی داراشکوہ کا دوست تھا۔ لیکن وہ شاہی عتاب سے بچ گیا البتہ اس نے تمام عمر بادشاہ یا کسی امیر کی تعریف میں ایک شعر بھی نہ کہا۔ ہندوستان کے فارسی گو شاعروں میں فکر کی جو گہرائی اور تخیل کی پرواز بیدل کے کلام میں ملتی ہے وہ کسی دوسرے شاعر کو نصیب نہیں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی شاہجہانی دور کے سب سے ممتاز عالم تھے۔ گو انہوں نے بھی دوسرے علماء ہند کی مانند فقط پیش رووں کی تصنیفات اور شرحوں پر حواشی لکھنے ہی پر اکتفا کی۔ اور فلسفہ و منطق میں اجتہاد اور جدت کے بجائے دینِ بزرگاں کی تقلید ہی کو اپنا شعار بنایا۔ پھر بھی ان کی شرحیں اور حاشیے بہت مشہور ہوئے۔ شاہجہاں ان کی بڑی عزت کرتا تھا اور کہتے ہیں کہ نقد اور جاگیر دینے کے علاوہ اس نے علامہ کو دوبار چاندی میں تلوایا بھی تھا۔

اورنگ زیب بڑا پابندِ شریعت فرماں روا تھا۔ چنانچہ اس نے تخت نشین ہوتے ہی شرعی احکام جاری کرنے شروع کر دیئے۔ ملک الشعراء کا عہدہ موقوف ہوا۔ کچھ عرصے کے بعد سرکاری وقائع نویسوں کو بھی چھٹی دے دی گئی۔ اور موسیقی کی قانوناً ممانعت ہوگئی۔ یوں تو موسیقی کا فن ایسا نہ تھا جس کو قانون سے ختم کیا جاسکتا ہو۔ مگر اورنگ زیب کے اس طرزِ عمل سے اس کی ذہنیت کا اندازہ آسانی سے لگایا جاسکتا ہے۔ موسیقی کی ممانعت سے ظاہر ہے کہ سرکاری تقریبوں میں گانے بجانے کا رواج ختم ہوگیا ہوگا۔ اور ملک کے مشہور گوّیے اور سازندے امرا کی سرپرستی سے محروم ہوگئے ہوں گے۔

لیکن اورنگ زیب بڑا عالم فاضل بادشاہ اور صاحب طرز نثر نگار تھا۔ اس امر کی شہادت اس کے رقعات سے ملتی ہے۔ اس کا بڑا کارنامہ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین ہے۔ یہ دستاویز حنفی فقہ کی جامع کتاب ہے۔ اور صدر الصدور شیخ نظام اور دوسرے علماء کی مدد سے آٹھ سال میں مکمل ہوئی تھی۔ اور اس کی تیاری میں دو لاکھ روپے صرف ہوئے تھے۔ خود بادشاہ بھی اس کی ترتیب اور تالیف میں برابر کا شریک تھا۔ عالمگیر کے عہد میں شرعی فیصلے اسی کتاب کی روشنی میں ہوتے تھے۔

اورنگ زیب کو عام رعایا کی تعلیم سے بھی بڑی گہری دلچسپی تھی۔ چنانچہ اس نے جگہ جگہ مکتب اور مدرسے کھلوائے تھے۔ البتہ اُس کو اس بات کا پورا احساس تھا کہ درس گاہوں میں وہ علوم وفنون نہیں پڑھائے جاتے جن کی ملک کو ضرورت ہے۔ خود اپنی تعلیم کے بارے میں بھی اس کو یہی شکایت تھی۔ برنیئر نے اورنگ زیب اور استاد شاہ کی ایک گفتگو نقل کی ہے جس میں بادشاہ نے ان معلّم صاحب کی کوتاہیاں ایک ایک کر کے گنوائی ہیں۔ ظاہر ہے کہ جہاں بادشاہ کی تعلیم ناقص ہو وہاں عوام کی تعلیم کیونکر اچھی ہوسکتی ہے۔ عین ممکن ہے کہ فرنگی محل لکھنو کے ملا نظام الدین نے اپنا نصاب اورنگ زیب ہی کے ایماء سے تیار کیا ہو۔ مگر اس نصاب کے سرسری مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ہمارا ملک سترہویں اور اٹھارویں صدی میں بھی مغربی ملکوں سے بہت پیچھے تھا۔ یورپ میں اس زمانے میں سائنس اور دوسرے جدید علوم کی تعلیم عام ہوگئی تھی لیکن یہاں اعلیٰ تعلیم کا نصاب بھی ہنوز پرانی اور دقیانوسی ڈگر پر چل رہا تھا۔ حافظ محمود خاں شیرانی نے "پنجاب میں اردو" میں لکھا ہے کہ اورنگ زیب کے عہد میں درسی کتابیں علاقائی زبانوں میں بھی لکھی جانے لگی تھیں لیکن یہ کتابیں محض مبتدیوں کے لئے تھیں۔

یوں کہنے کو تو اورنگ زیب نے بھی اکبر کی مانند پچاس برس حکومت کی۔ لیکن اکبری عہد مغلیہ تہذیب کے چڑھتے سورج کا عہد تھا اور عالمگیری عہد ڈھلتے سورج کا۔ اورنگ زیب کے زمانے میں شریعت کی سخت گیریوں کے باعث فکر وفن اور علم وادب کے سوتے خشک ہوگئے۔ اس پر طرفہ تماشا یہ ہوا کہ بادشاہ نے دلی کو خیر باد کہا اور تسخیر دکن میں مصروف ہوگیا۔ بارے پچیس سال کی لگاتار کوششوں سے یہ مہم سر تو ہوئی لیکن سرِ شام۔ ادھر اورنگ زیب کو اجل کا

پیغام آیا ادھر سلطنت مغلیہ کا آفتاب اقبال رات کی تاریکی میں ہمیشہ کے لئے چھپ گیا۔

اورنگ زیب کی کامیابیاں اور ناکامیاں ہمارا موضوع نہیں لیکن اتنی بات تو اس کے بڑے سے بڑے حامی کو بھی ماننی پڑتی ہے کہ علمی اور تہذیبی خدمات میں عالمگیری عہد کا حصہ قریب قریب صفر کے برابر ہے۔ چنانچہ شیخ محمد اکرام بھی جو عموماً مورخ کے بجائے وکیل صفائی کا کردار ادا کرتے ہیں اعتراف کرنے پر مجبور ہیں کہ "اس (عالمگیر) کا زمانہ فنونِ لطیفہ کے لئے ساز گار نہ تھا۔" گویا قصور زمانے کا ہے نہ کہ اورنگ زیب کا۔ ان کو اس بات کا بھی بڑا قلق ہے کہ "شریعت اور علومِ اسلامی کی اشاعت" کے باوجود پچاس سال کے طویل عرصے میں نہ تو شیخ عبدالحق محدث یا امام الہند شاہ ولی اللہ جیسا کوئی جید عالم اور نہ ہی حضرت سلطان المشائخ یا حضرت مجدد الف ثانی جیسا کوئی زبردست شیخ نظر آتا ہے۔"[۲۲] لیکن اس قحط الرجال کو بھی وہ "قدرت کی نیرنگیاں" کہہ کر ٹال دیتے ہیں۔ وہ اورنگ زیب کی سیاسی حکمتِ عملی کو قدرت کی ان "نیرنگیوں" کا ذمہ دار ٹھہرانے کے لئے تیار نہیں ہیں۔

## خطاطی کا فن

خطاطی کا فن مسلمانوں کی بہت پرانی تہذیبی روایت ہے۔ ظہورِ اسلام کے وقت تو حجاز میں وہی رسم الخط رائج تھا جس کو خطِ کوفی کہتے ہیں لیکن عباسیوں کے عہد میں جہاں دوسرے علوم و فنون میں ترقی ہوئی وہاں عربی رسم الخط کو بھی زیادہ دیدہ زیب اور کار آمد بنانے کی کوششیں شروع ہوگئیں۔ چنانچہ ابنِ مقلہ نامی ایک خوش نویس نے (۸۹۰ء) خطِ کوفی اور خطِ معقلی کو ملا کر چھ مختلف طرز کے خط وضع کیے۔ ثلث، طوق، محقق، نسخ، ریحاں اور رقاع۔ البتہ بعضوں کا کہنا ہے کہ خطِ نسخ کا موجد خلیفہ معتصم باللہ کا غلام یاقوت تھا۔ ثلث اور نسخ میں ایک تہائی دائرے اور دو تہائی مد ہوتے ہیں اور طوق اور رقاع میں تین چوتھائی دائرے اور ایک چوتھائی مد ہوتے ہیں۔ اور محقق اور ریحان میں تین چوتھائی مد اور ایک چوتھائی دائرے۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد خطِ تعلیق وضع ہوا جو رقاع اور طوق سے مل کر بنا تھا اس خط میں مدات بہت ہی کم ہوگئے۔ کہتے ہیں کہ اس کا موجد خواجہ تاج سلمانی تھا۔ تب آٹھویں رسم الخط یعنی خطِ نستعلیق کی باری آئی۔ جس میں فقط دائرے ہوتے ہیں۔ عام روایت یہ ہے کہ خطِ نستعلیق کو امیر تیمور کے ہمعصر میر علی تبریزی نے نسخ اور

تعلیق کو ملا کر وضع کیا تھا مگر ابوالفضل اس روایت کو نہیں مانتا۔ کیونکہ خطِ نستعلیق میں امیر تیمور سے پہلے کی لکھی ہوئی کتابیں موجود ہیں۔ ابوالفضل کے بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ایران، ترکی، توران اور ہندوستان میں خطِ نستعلیق کا رواج چودھویں صدی میں پڑ چکا تھا۔

عربوں نے ساتویں صدی کے وسط میں عراق، ایران اور ترکستان کو اور آٹھویں صدی کی ابتدا میں سندھ کو فتح کیا تو ان سب علاقوں کی سرکاری زبان عربی ہوگئی۔ اور مقامی زبانیں فارسی، ترکی اور سندھی ـــــ بھی عربی رسم الخط میں لکھی جانے لگیں۔ ترکوں نے جب شمالی ہند اور پھر دکن میں اپنی سلطنتیں قائم کیں تو یہی عربی رسم الخط ہر جگہ رائج ہوگیا۔ البتہ چودھویں صدی میں جب فارسی اور ترکی بولنے والوں نے خطِ نستعلیق اختیار کیا تو نستعلیق نے شمالی ہندوستان میں بھی رواج پایا البتہ سندھی زبان بدستور خطِ نسخ میں لکھی جاتی رہی۔

خطاطی کے فن کو مغلوں کے عہد میں بہت عروج ملا۔ عربی کی کتابیں تو خطِ نسخ میں لکھی جاتی تھیں مگر فارسی اور ہندوی کا خط نستعلیق تھا۔ سرکاری دفتروں، کچہریوں، مدرسوں اور نجی تحریروں میں خطِ نستعلیق ہی استعمال ہوتا تھا اور چونکہ بدخطی بہت بڑا عیب سمجھی جاتی تھی اور بدخط آدمی کو نوکری بھی بڑی مشکل سے ملتی تھی اس لئے خطاطی کے فن کی بڑی قدر تھی۔ چنانچہ شاہی خاندان کے افراد ہوں یا امیروں کے لڑکے سب کو خطاطی کا فن لازماً سیکھنا پڑتا تھا۔ مدرسوں اور مکتبوں کے استاد بھی اس فن میں ماہر ہوتے تھے۔ اور شاگردوں کو خطاطی کی باقاعدہ تعلیم دیتے تھے۔ ان کے علاوہ ہر شہر میں پیشہ ور خطاط ہوتے تھے۔ جس طرح آج کل چھاپے خانے ہوتے ہیں۔ ان میں سے کم درجے کے خوش نویس تو کچہریوں میں عرائض نویسی یا نقل نویسی کرتے تھے۔ البتہ اعلیٰ درجے کے خوش نویسوں کو امراء اور عمائدینِ شہر ملازم رکھ لیتے تھے۔ فقط عبدالرحیم خان خاناں کے دربار میں ایک سو خوشنویس کتابیں نقل کرنے پر مامور تھے۔

ابوالفضل نے اپنے ہمعصر اور پیش رو درجنوں مشہور خطاطوں کے نام گنوائے ہیں۔ اکبری عہد کے خطاطوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "ملک معظم فنِ خطاطی کے بڑے قدرداں ہیں۔ اور مختلف خطوں میں بڑی دلچسپی لیتے ہیں۔ ان کی سرپرستی میں خطِ نستعلیق کو خاص طور پر بڑا فروغ حاصل ہوا ہے۔ شاہی خطاطوں میں سرفہرست محمد حسین کشمیری ہے جس کو زریں رقم کا

خطاب عطا ہوا ہے۔ وہ اپنے استاد مولانا عبدالعزیز پر بھی سبقت لے گیا ہے۔ اس کے مدوں اور دائروں میں نہایت موزوں تناسب ہے اور فن کے نقاد اس کو ملا میر علی کا ثانی سمجھتے ہیں۔ دوسرے ممتاز خطاط مولانا باقر ابن ملا میر علی، محمد امین مشہدی، مولانا عبدالحئی، مولانا عبدالرحیم، میر عبداللہ، نظامی قزوینی علی چمن کشمیری، اور نور اللہ قاسم ارسلاں ہیں۔"

سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے بعد فنِ خطاطی میں بھی زوال آیا۔ جب اس فن کے قدرداں اور سرپرست نہ رہے تو فن کیسے ترقی کرتا۔ پھر بھی دہلی، لکھنؤ، رامپور، لاہور اور حیدرآباد دکن میں ۱۹ ویں صدی کے آخر تک بہت اچھے خطاط موجود تھے۔ ان کی لکھی ہوئی وصلیاں، قطعات، طغرے، اور قلمی کتابیں برصغیر اور یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی بڑی تعداد میں پائی جاتی ہیں۔

مصوری

ہمارے ملک کے لوگ مصوری اور مجسمہ سازی کے فن سے کہ جڑواں بہنیں ہیں ہزاروں برس سے واقف ہیں۔ ہر چند کہ موئن جو دڑو یا گندھارا عہد کی رنگین تصویریں ابھی تک کہیں دریافت نہیں ہوئی ہیں لیکن مٹی، پتھر اور کانسے کی جو مورتیاں اور مجسمے کھدائی میں نکلے ہیں ان کی تراش اور تناسب کے حسن سے یہ نتیجہ اخذ کرنا بے جا نہ ہوگا کہ وادیٔ سندھ کے فن کاروں کو رنگین تصویریں بنانا بھی ضرور آتا تھا۔ یہ تصویریں غالباً ناریل کے پتوں پر بنائی جاتی تھیں اس لئے موسم کی دست برد کی نذر ہو گئیں۔ البتہ اس قسم کی برگی تصویریں گجرات میں ملی ہیں جو سندھ سے ملحق ہے۔ اور کسی زمانے میں وادیٔ سندھ کی تہذیب کا ایک حصہ تھا۔

بدھ مت کی بعض پرانی کتابوں میں بھی رنگین تصویروں کا ذکر موجود ہے۔ یہ کتابیں چوتھی صدی قبلِ مسیح میں پتوں پر لکھی گئی تھیں۔ ان میں مگدھ (بہار) اور کوشل (یوپی) کے محلوں اور تفریح گاہوں کی دیواروں پر بنی ہوئی تصویروں کا تذکرہ جابجا کیا گیا ہے۔ اسی طرح رامائن میں بھی راج دربار کی تصویروں کی طرف اشارے ملتے ہیں مگر اب نہ یہ عمارتیں ہیں اور نہ ان کی تصویریں البتہ سب سے پرانی رنگین تصویریں جو آج بھی موجود ہیں ضلع مرزاپور کے جنوب میں جوگی مارا غار کی ہیں۔ یہ تصویریں دوسری صدی قبل مسیح کی ہیں۔ ان میں سرخ رنگ

کی فراوانی ہے۔ لیکن پیلا اور سیاہ رنگ بھی استعمال ہوا ہے۔ ان تصویروں میں عورتوں کے ناچ کی منظر کشی کی گئی ہے۔ اور مَردوں کے علاوہ ہاتھی، گھوڑوں، پرندوں، درختوں، پھولوں اور رتھوں کی شبیہیں بھی بنی ہیں۔

مگر پرانے زمانے کی سب سے مشہور تصویریں اجنتا اور باغ (گوالیار) کے غاروں کی ہیں۔ اجنتا کے غاروں کی تعداد ۲۹ ہے اور باغ کی ۸۔ یہ تصویریں پہلی اور چھٹی صدی عیسوی کے دوران مختلف اوقات میں بنائی گئی تھیں اور ہندوستان کے قدیم فنِ مصوری کا شاہکار سمجھی جاتی ہیں۔ ان تصویروں میں لال، پیلا اور نیلا رنگ استعمال ہوا ہے اور ان کا ماحول بڑی فنی خوشی کا ہے۔ تصویریں بیشتر عورتوں کی ہیں اور وہ بھی ناچنے گانے والیوں کی۔ ان تصویروں میں بڑی شگفتگی، نفاست اور نزاکت ہے۔

لیکن اجنتا اور باغ کی روایت کا سُراغ مغربی یا شمالی ہندوستان میں کہیں نہیں ملتا بلکہ جنوبی ہند میں بھی ساتویں صدی کے بعد اس قسم کی تصویروں کے آثار نظر نہیں آتے۔ دراصل اجنتا کے بعد تقریباً آٹھ سو برس تک ہندوستانی مصوری نے کوئی نمایاں ترقی نہیں کی۔ اس درمیانی دور کی مصوری کے نمونے فقط بنگال اور گجرات میں دستیاب ہوئے ہیں۔ بنگال میں ناریل کے پتوں پر لکھی ہوئی کتابوں میں جو گیارہویں اور بارہویں صدی کی تصنیف ہیں اور گجرات میں چودہویں اور پندرہویں صدی کی کتابوں میں ــــ مثلاً سلطان احمد شاہ قطب الدین کے عہد کا وسنت ولاس کا ایک نسخہ ہے جس میں تصویریں کپڑے پر بنائی گئی ہیں۔ یہ خریطہ ساڑھے ۳۵ انچ لمبا ہے۔ تصویروں کے رنگ نہایت شوخ سرخ اور پیلے ہیں۔ لیکن یہ باتیں مسلمان بادشاہوں کے دور کی ہیں۔

عربوں میں مصوری کا رواج نہ تھا اور شارعِ اسلام نے بھی شبیہیں بنانے کی ممانعت کر دی تھی لیکن حضرت عمرؓ کے عہد میں جب عراق، ایران، شام اور فلسطین فتح ہوئے تو مسلمانوں کا واسطہ ساسانی اور بازنطینی تہذیبوں سے پڑا اور وہ اپنے آپ کو ان تہذیبوں کے اثر سے محفوظ نہ رکھ سکے۔ انہوں نے شان و شوکت اور عیش و نشاط کے مختلف طریقے اپنے پیش رووں سے جلد ہی سیکھ لئے اور ان کی عمارتیں بھی ساسانی عمارتوں کی مانند رنگین تصویروں سے سجائی جانے

لگیں۔ کہتے ہیں کہ اس کی ابتدا خلیفہ عبدالملک (۶۸۵۔۷۰۵ء) نے کی تھی۔ اس نے بیت المقدس کی ایک مسجد میں آنحضرت صلعم کی شبیہہ اور جنت؛ جہنم کی تصویریں دیواروں پر بنوائیں۔ [۲۲] لیکن یہ تصویریں اب موجود نہیں ہیں البتہ مسلمانوں کے عہد کی سب سے پرانی تصویریں خلیفہ الولید (۷۰۵ء۔۷۱۵ء) کے محل کی ہیں۔ الولید نے ۷۱۲ء میں ایک تفریح گاہ دریائے اردن کے قریب تعمیر کروائی تھی اور اس کا نام قُصیر عمرہ یعنی چھوٹا محل رکھا تھا۔ قُصیر عمرہ کی عمارتیں اب کھنڈر ہو چکی ہیں مگر ان کی دیواروں پر بنی ہوئی رنگین تصویریں ہنوز سلامت ہیں۔ مسلمان غالباً اس وقت تک تصویر کشی سے گریز کرتے تھے چنانچہ قُصیر عمرہ کی تصویریں عیسائی فن کاروں کی بنائی ہوئی ہیں۔ البتہ ان پر ساسانی فنِ مصوری کا رنگ غالب ہے۔ دیواروں پر بادشاہوں کی جو تصویریں کھینچی گئی ہیں ان میں ایک پر قیصر لکھا ہے۔ دوسری پر نجاشی اور تیسری پر یونانی زبان میں خسرو۔ ان کے علاوہ علامتی تصویریں بھی جا بجا بنی ہیں۔ مثلاً ایک تصویر فتح کی ہے۔ دوسری فلسفہ کی، تیسری تاریخ کی اور چوتھی شاعری کی۔ بعض دیواروں پر رقص و سرود اور شکار کے مناظر بھی دکھائے گئے ہیں۔ ان میں ناچنے گانے والی عورتیں قریب قریب برہنہ ہیں۔

خلفاء بنی عباس ساسانیوں کی تقلید میں بنی امیہ سے بھی آگے بڑھ گئے۔ خلیفہ منصور نے اپنے محل کے گنبد پر ایک گھڑ سوار کا مجسمہ بادنما کے طور پر نصب کیا تھا۔ خلیفہ امین کے دریائی بجروں پر شیر، شاہین اور جل پریوں کے مجسمے بنے ہوئے تھے۔ خلیفہ المعتصم نے سامرہ میں جو محل تعمیر کیا تھا۔ اس میں برہنہ عورتوں اور شکار کے مناظر دیواروں پر نقش تھے۔

کتابوں کو تصویروں سے آراستہ کرنے کا رواج مسلمانوں میں بارھویں صدی عیسوی میں شروع ہوا مگر ابتدائی دور کی تصویریں زیادہ تر نسطوری عیسائیوں کی بنائی ہوئی ہیں۔ سب سے پرانی کتابیں جن میں تصویریں ملتی ہیں کلیلہ دمنہ، الحریری کی مقامات (۱۲۳۷ء) اور کتاب اغانی ہیں۔

زوالِ بغداد کے بعد جب ایران اور توران پر چنگیز خاں کے جانشینوں کا تسلط ہوا تو مصوری کے دو مرکز بن گئے۔ ایک تبریز جو ایل خانیوں کا پایہ تخت تھا۔ اور دوسرا ہرات۔ ایل

خانیوں کا تعلق براہِ راست چین سے تھا۔ اس لئے تبریزی مصوری نے چینی مصوری سے گہرا اثر قبول کیا۔ جب تیمور نے سمرقند کو اپنا دارالسلطنت بنایا تو اقصائے چین کے فنکاروں کی پذیرائی وہاں بھی ہونے لگی۔ تیمور کا ایک بیٹا شاہ رُخ ہرات کا والی تھا۔ وہ علم و فن کا بڑا قدردان تھا۔ چنانچہ اس نے اپنے ایک درباری مصور کو باقاعدہ تعلیم کے لئے چین بھیجا تھا۔ شاہ رُخ کے زمانے میں ہرات مصوری کا بڑا اہم مرکز بن گیا۔ شاہ رُخ کے جانشین سلطان حُسین مرزا نے بھی مصوروں کی بڑی سرپرستی کی۔ انہیں میں مشہورِ زمانہ فن کار بہزاد بھی تھا۔ البتہ ۱۵۰۶ء میں جب سلطان حُسین مرزا کا انتقال ہو گیا تو بہزاد ہرات سے تبریز چلا گیا اور شاہ اسمٰعیل صفوی کا ملازم ہو گیا۔

بابر کو مصوری کا شوق اجداد سے ورثے میں ملا تھا۔ البتہ اس شوق کی تسکین فتحِ کابل کے بعد ہوئی۔ اس نے ہرات کے مصوروں کی بالخصوص بہزاد کی تصویریں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کیں۔ چنانچہ اس کے کتب خانے میں مصوّر کتابوں کا بہت نادر ذخیرہ تھا۔ ہمایوں کو ہندوستان میں تو مصوری کی طرف توجہ دینے کی مہلت نہ ملی۔ لیکن جلاوطنی کے زمانے میں وہ جن دنوں تبریز میں شاہ طہماسپ صفوی کا مہمان تھا تو اس کی ملاقات دو مصوروں — میر سیّد علی تبریزی اور خواجہ عبدالصمد شیرازی سے ہوئی۔ ہمایوں کو ان کا فن بہت پسند آیا اور وہ اُن کو اپنے ہمراہ دہلی لے آیا۔ یہاں اس نے میر سیّد علی کو نادرالملک کے خطاب سے نوازا اور داستانِ امیر حمزہ کی تصویریں بنانے پر مامور کیا مگر تصویرسازی کا کام ابھی شروع ہوا تھا کہ ہمایوں اس دنیا سے چل بسا۔ عبدالصمد نے اکبر کے عہد میں اتنی ترقی کی کہ آخرکار ملتان کا صوبیدار مقرر ہو گیا۔

مغلیہ فنِ مصوری کا آغاز دراصل اکبر کے عہد سے ہوتا ہے۔ اکبر سے پیشتر مصوری کا فن کم از کم شمالی اور مغربی ہندوستان میں بڑی کسمپرسی کے عالم میں تھا۔ اکبر نے اس کو نئی زندگی، نئی توانائی اور نیا رُخ عطا کیا۔ اس نے ایرانی اور ترک مصوروں کی سرپرستی پر اکتفا نہ کی بلکہ ہندوستانی مصوروں کو بھی گمنامی کے گوشوں سے نکال کر شہرت کی کرسیوں پر لا بٹھایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مغلیہ مصوری رفتہ رفتہ ایرانی اثر سے آزاد ہو گئی۔ اور اس کا ایک آزاد اور خودمختار انفرادی کردار اُبھر آیا۔

اکبر کو تصویروں کا اتنا شوق تھا کہ اس نے فتح پور سیکری میں ایک نگارخانہ محل کے پاس

بنوایا تھا جس میں چوٹی کے ایرانی اور ہندوستانی مصوّر کام کرتے تھے۔ بادشاہ کے اس شوقِ شبیہ کشی کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل آئینِ اکبری میں لکھتا ہے کہ "خدیو عالم کا میلان شبیہ کشی کی جانب جوانی سے ہے۔ اور وہ اس فن کو رونق دینے کی پوری کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے مصوری سے تعلیم بھی ہوتی ہے، اور تفریح بھی۔ اس سبب سے اس فن کو فروغ ہوا ہے اور بہ کثرت مصوروں نے شہرت پائی ہے۔ شاہی داروغہ ہر ہفتے مصوروں کی تخلیقات ملکِ معظم کے رُوبرو پیش کرتے ہیں۔ بادشاہ ان کے کام کی خوبی کے مطابق ان کو انعام دیتا ہے۔ یا ان کی ماہانہ تنخواہ میں اضافہ کرتا ہے۔ مصوروں کو جن سامانوں کی ضرورت ہوتی ہے ان کی بھی افزونی ہوئی ہے۔ اور ان کی صحیح قیمتیں بڑی احتیاط سے مقرر کی گئی ہیں۔ بالخصوص رنگ آمیزی کا حُسن خوب نکھرا ہے۔ اس کی وجہ سے تصویروں میں نئی آب و تاب آئی ہے۔ چنانچہ اب ایسے ایسے نادرۂ روزگار فن کار پیدا ہوئے ہیں جو بہزاد اور اہلِ فرنگ کی سحر کاری کی ہمسری کرتے ہیں۔ ان کے خطوں کی نزاکت اور نقوش کی نفاست اور دستِ نگارش کی جرأت ایسی ہے کہ بے جان چیزوں میں بھی جان پڑ جاتی ہے۔ ایک سو سے زائد مصور پیشوائی کے رتبے پر فائز ہو چکے ہیں اور ان کا آوازہ دور دور تک پہنچا ہے۔ اور وہ جو استادی کی منزل کی قریب ہیں یا جو آدھی مسافت طے کر چکے ہیں بے شمار ہیں۔ ہندی مصوروں کی بابت کیا کہوں کہ ان کی تصویریں تو خیال کے صفحوں میں بھی نہیں سماتیں۔ اقلیمِ عالم میں ان کی نظیر بہت کم ملے گی"۔[۲۳]

ابوالفضل نے دربار سے وابستہ ہندوستانی مصوروں کی جو فہرست دی ہے اور ان کو جس طرح سراہا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ ہندوستانی مصور اپنے ایرانی استادوں پر نہ صرف سبقت لے گئے بلکہ انہوں نے رنگوں کی آمیزش میں بڑی جدّت دکھائی اور مناظر اور شبیہوں کو ہندوستانی پیرائے میں اس چابکدستی سے منتقل کیا کہ ان کی تخلیقات ایرانی مصوری سے بالکل الگ ہو گئیں۔ لطف یہ ہے کہ ابوالفضل نے جن سترہ سربرآوردہ مصوروں کا ذکر کیا ہے ان میں میر سیّد علی اور خواجہ عبدالصمد شیریں قلم کے علاوہ ایک بھی ایرانی نہیں ہے۔ فرخ قلماق ترک ہے اور بقیہ دسونتھ، بساون، کیسو، لال کنند، مادھو، جگن، مہیش، کھیمکرن، تارا، سانولا، ہربنس اور رام — سب ہندوستانی ہیں۔ ان میں دسونتھ اور بساون زیادہ مشہور ہیں۔ دسونتھ کہار کا بیٹا

تھا۔ اس کو بچپن ہی سے تصویریں بنانے کا شوق تھا۔ چنانچہ وہ اپنا شوق پورا کرنے کے لئے دیواروں پر تصویریں بنایا کرتا تھا۔ ایک روز اتفاقاً اکبر نے اس کو تصویریں بناتے دیکھ لیا۔ اور خوش ہو کر اس نے خواجہ عبدالصمد کے سپرد کر دیا۔ دسونتھ نے خواجہ کی شاگردی میں مصوری میں بہت تھوڑے عرصے میں کامل دستگاہ حاصل کر لی۔ اور ''یگانۂ زمانہ اور سر آمد روزگار'' ہو گیا۔ ''بدقسمتی سے اس کے خرد کی روشنی پر دیوانگی کا اندھیرا'' چھا گیا اور اس نے خودکشی کر لی۔

اکبری عہد کی ابتدائی تصویروں میں قدرتی طور پر ہرات اور بخارا کے فنِ مصوری کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ تصویر کے مختلف اجزا کی ترتیب و تنظیم، ان کی شکلیں، لباس، رنگوں کی آمیزش اور پس منظر کی عمارتوں کے نقشے سب ایرانی یا ترکی ہیں۔ لیکن ہندوستانی مصور جوں جوں فن میں مہارت حاصل کرتے گئے تصویروں کے اجزائے ترکیبی پر بھی آہستہ آہستہ ہندوستانی رنگ غالب ہوتا گیا۔ اسی اثنا میں فرنگی پادریوں کی آمد و رفت شروع ہوئی تو درباری مصوروں کو ایک نئے اسلوبِ فن سے عہدہ برا ہونا پڑا۔ ۱۵۸۰ء میں بادشاہ کی طلبی پر گوا سے جب دو پادری ــــ روڈلفو کوے وی وا اور (Rudolfa Quayiva) انطونیو مان سرات (Antonia Monserate) فتح پور سیکری آئے تو انہوں نے اکبر کو انجیل کا ایک تحفہ پیش کیا۔ اس کتاب میں جابجا ولندیزی فن کاروں کی نہایت عمدہ تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ انہوں نے حضرت عیسیٰ اور حضرت مریم کی دو نہایت خوبصورت تصویریں بھی بادشاہ کو نذر کیں۔ شاہی مصوروں نے ان تصویروں کے مطالعے سے سہ جہتی منظر کشی کا نیا ہنر اور رنگ آمیزی کا نیا طریقہ سیکھا۔ بلکہ بعض اوقات تو وہ اپنی تصویروں میں پرتگالی چہرے اور لباس اور عیسائی سنتوں کی شبیہیں بھی شامل کرنے لگے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکبری دربار کے بعض حلقے مصوری کو خلافِ شرع سمجھتے تھے۔ ان کا منہ بند کرنے کے لئے اکبر نے جو دلیلیں دیں ان کا ذکر کرتے ہوئے ابوالفضل لکھتا ہے کہ ''بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صورت گری اور تمثال آرائی خوابِ غفلت کی باتیں ہیں۔ لیکن حقیقت بیں آنکھوں کے لئے یہی چیزیں دانائی کا سرچشمہ اور جہالت کے زہر کی دوا ہیں۔ متعصب اور شریعت کی ظاہری تقلید کرنے والے فنِ مصوری کے دشمن ہیں لیکن ان کی آنکھیں

اب سچائی کو دیکھنے لگی ہیں۔ چنانچہ ایک روز مصاحبوں کی نجی صحبت میں ملک معظم نے فرمایا کہ بہت سے لوگ مصوری کو ناپسند کرتے ہیں۔ مگر میں ان لوگوں کو ناپسند کرتا ہوں۔ مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ مصور خداشناسی میں بہتوں سے افزوں ہے۔ کیونکہ جس وقت وہ کسی جاندار چیز کو دیکھتا ہے اور اس کے ایک ایک عضو کی نقل اتارتا ہے تو اسے یہ ضرور محسوس ہوتا ہے کہ میں اس تصویر میں جان نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ کسی شے میں جان ڈالنا فقط خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اس طرح اس کی معرفت میں اضافہ ہوتا ہے۔"

اکبر کے زمانے میں کتابوں کی تصویری تزئین پر بھی خاص توجہ دی گئی۔ داستانِ امیر حمزہ جس کی تصویر کاری کا فریضہ ہمایوں نے میر سید علی کے سپرد کیا تھا پچاس مصوروں کے تعاون سے اکبر کے زمانے میں تکمیل کو پہنچی۔ ابوالفضل کے بیان کے مطابق اس داستان کے بارہ دفتر تیار ہوئے اور ان میں چودہ سو تصویریں مختلف قصوں سے متعلق آراستہ کی گئیں مگر ان چودہ سو تصویروں میں سے اب فقط ایک سو ایک تصویریں باقی بچی ہیں جو ویانا، لندن اور امریکہ کے عجائب گھروں میں محفوظ ہیں۔ یہ تصویریں کاغذ کے بجائے کپڑے پر بنی ہوئی ہیں۔ داستانِ امیر حمزہ کے علاوہ چنگیز نامہ، ظفر نامہ، اقبال نامہ، رزم نامہ، رامائن، نل دمن، کلیلہ دمنہ اور عیارِ دانش کو بھی عمدہ عمدہ رنگین تصویروں سے سجایا گیا تھا۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ مصوری کے فن کے فروغ پانے سے دوسرے متعلقہ فنون مثلاً نقاشی، جدول آرائی، صحافی اور مذہبی کو بھی بہت ترقی ہوئی۔

اکبر کے زمانے میں کئی فن کار مل کر تصویریں بناتے تھے۔ مثلاً کوئی خاکہ کھینچتا تھا۔ کوئی ان خاکوں میں رنگ بھرتا تھا۔ کسی کے سپرد پس منظر کی نقاشی ہوتی تھی۔ البتہ تصویر پر نام اس فن کار کا ہوتا تھا جس کی نگرانی میں تصویر تیار کی جاتی تھی۔

اکبر کی طرح جہانگیر بھی تصویروں کا بڑا گرویدہ تھا۔ اس کی تربیت جس ماحول میں ہوئی تھی اس کا تقاضا بھی یہی تھا۔ چنانچہ اپنی فن شناسی کا ذکر کرتے ہوئے وہ تزکِ جہانگیری میں لکھتا ہے کہ "مجھے تصویروں کا ذوق اور ان کے فن کو سمجھنے کی اس حد تک مہارت ہوگئی ہے کہ اگر مصوروں کی نقاشی کا کوئی نمونہ میری نظر سے گزرے تو میں فوراً اندازہ لگالیتا ہوں کہ اس کا خالق

کون ہے؟ حتیٰ کہ اگر ایک تصویر میں کئی چہرے ہوں اور ہر چہرہ الگ الگ مصوروں کا بنایا ہوا ہو تو بھی فوراً بتا سکتا ہوں کہ کون سا چہرہ کس مصور نے بنایا ہے اور ایک تصویر کا چہرہ ایک مصور نے اور چشم و ابرو دوسرے مصور نے بنائے ہوں تو بھی میں بتا سکتا ہوں کہ چہرہ کس کا بنایا ہوا ہے اور چشم و ابرو کس کے بنائے ہوئے ہیں۔"[۵۱۱]

جہانگیر نے باپ کے زمانے کے مشہور مصوروں کے علاوہ نئے مصور بھی ملازم رکھے۔ اس کے عہد کے مصوروں میں خواجہ عبدالصمد، ابوالحسن، بشن داس، بچتر، فاروق بیگ، دولت، گوبردھن، آنند، منوہر، مادھو، عبدالسلیم، دھرم داس، دُرگا، مرزا غلام، استاد حسین، رحمان قلی، موہن اور تھا زیادہ مشہور ہیں۔ اس نے محمد نادر اور محمد مراد نامی سمرقند کے دو مصوروں کو بھی اپنے دربار سے وابستہ کر لیا تھا۔ یہ دونوں آدمی کا چہرہ بنانے کے ماہر خیال کئے جاتے تھے۔

جہانگیر جب سفر کرتا تھا تو دو تین مصور اس کے ساتھ ہوتے تھے۔ راستے میں اگر کوئی نیا جانور، پرندہ، پھول یا درخت نظر آتا تو وہ ان کی تصویریں بنوا کر اپنے البم میں رکھ لیتا تھا۔ چنانچہ استاد منصور نے کشمیر کے سفر میں سو (۱۰۰) سے زیادہ نئے پھولوں کی تصویریں بادشاہ کے لئے بنائی تھیں۔ وہ اپنے اس شوق کا ذکر تزک جہانگیری میں بار بار کرتا ہے۔

جہانگیر کو ہر چند کہ کتابوں کی تزئین و آرائش سے زیادہ دلچسپی نہ تھی بلکہ وہ اپنی ذات سے متعلق واقعات اور اشیاء ہی کی تصویریں بنواتا تھا۔ لیکن ملا واعظ کی مشہور کتاب انوار سہیلی جہانگیر ہی کے زمانے میں تصویروں سے آراستہ ہوئی۔ اس کتاب کی تزئین غالباً اکبر کے آخری ایام میں شروع ہوگئی تھی۔ کیونکہ دو تصویروں پر ۱۶۰۵ء لکھا ہوا ہے۔ انوار سہیلی کی تزئین میں سولہ مشہور مصوروں نے (دس ہندو اور چھ مسلمان) حصہ لیا تھا۔ ان تصویروں کا ماحول مغلیہ دور کی بیشتر تصویروں کے برعکس درباری نہیں بلکہ میدانی ہے۔ چونکہ کتاب میں جانوروں کے قصے بیان کئے گئے ہیں۔ لہٰذا ان میں درختوں اور پہاڑوں کے مناظر کی فراوانی ہے۔ ان میں جو انسان ہیں وہ بھی زیادہ تر سادھو یا فقیر ہیں۔

جہانگیر کے زمانے میں ہندوستانی مصور برطانوی فن مصوری سے بھی آشنا ہوئے۔ یہ تصویریں برطانوی سفیر سر طامس رو (۱۶۱۵ء۔۱۶۱۹ء) نے جہانگیر کو پیش کی تھیں چنانچہ وہ ۲۷

نومبر ۱۶۱۵ء کے ایک خط میں ایسٹ انڈیا کمپنی کو لکھتا ہے کہ "بادشاہ اور اس کے مصور فنِ مصوری کا نہایت اعلیٰ مذاق رکھتے ہیں۔ لہٰذا بہترین قسم کی تصویریں چن کر بھیجی جائیں۔ تاکہ بادشاہ کی خوشنودی حاصل ہو۔" اس درخواست کی تعمیل میں ۱۶۱۷ء میں کئی تصویریں ہندوستان آئیں۔ ایک تصویر لیڈی مانٹیگو کی تھی۔ دوسری لیڈی مولی نو، کی ایک تصویر زہرہ اور ساطیر (شہوت کا دیوتا) کی اور ایک تصویر یونانی دیوی ڈائنا کی جسے جہانگیر نے بہت پسند کیا اور حکم دیا کہ ان تصویروں کی نقلیں اُتاری جائیں۔

مغلیہ مصوری کا نقطۂ عروج جہانگیر اور شاہجہاں کا زمانہ تھا۔ شاہجہاں کو ہر چند کہ مصوری سے زیادہ عمارتیں بنوانے کا شوق تھا۔ پھر بھی اس نے باپ دادا کی روایت کو زندہ رکھا۔ اس کے درباری مصوروں میں گوبردھن، میر ہاشم، ہونہار، کلیان داس، بچتر، انوپ، ابوالحسن، اور بال چند خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ شاہجہاں کا بڑا بیٹا داراشکوہ بھی مصوری کا بڑا دلدادہ تھا اور تصویروں کے باقاعدہ البم رکھتا تھا۔ انڈیا آفس لائبریری لندن میں اس کا ایک البم اب تک محفوظ ہے۔ بدنصیب شہزادے نے یہ البم اپنے دستخط سے ۱۶۴۱ء میں نادرہ بیگم کو تحفہ دیا تھا۔ شاہجہاں کا رجحان جہانگیر کے درباری مذاق کے برعکس فقیروں اور درویشوں کی طرف تھا۔ ممکن ہے اس کا باعث باپ پر داراشکوہ کے مزاج کا غلبہ ہو۔ بہرحال وجہ کچھ بھی ہو شاہجہاں کے زمانے کی بیشتر تصویریں صوفیوں اور سادھوؤں کی ہیں۔

شاہجہاں کے بعد دوسرے فنونِ لطیفہ کی طرح مصوری بھی بادشاہ اور امرائے سلطنت کی سرپرستی سے محروم ہوگئی۔ اورنگ زیب نے مصوروں کو ملازمت سے علیحدہ کر دیا۔ اس کی ناپسندیدگی کے خوف سے دربار کے امیروں نے بھی مصوروں کی طرف سے آنکھیں پھیر لیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو اور مسلمان دونوں مذہب کے مصوروں نے راجپوتانہ اور کوہ ہمالیہ کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں پناہ لی۔ ان علاقوں کے والیانِ ریاست چونکہ ہندو تھے۔ لہٰذا ان سے کوئی جواب طلبی نہیں ہوسکتی تھی۔ چنانچہ انہیں کی سرپرستی کی بدولت ہندوستان میں مصوری کے دو نئے اسلوب ظہور میں آئے۔ اوّل راجستھانی دوم پہاڑی۔

لیکن یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ سلطنت کی سرپرستی اُٹھ جانے کے بعد بھی مصور ترک

وطن کر کے راجپوتانہ اور پہاڑی ریاستوں میں چلے گئے۔ یا ملک میں مصوری کا رواج ہی ختم ہوگیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ۱۹ ویں صدی کے وسط تک دہلی، آگرہ، لاہور اور دوسرے بڑے شہروں میں پیشہ ور مصوروں کے باقاعدہ بازار موجود تھے۔ اور لوگ ان سے تصویریں بنواتے اور خریدتے تھے۔ چنانچہ مرزا غالب غدر کے بعد اپنے ایک شاگرد منشی شیو نرائن کو لکھتے ہیں کہ:

"بادشاہ کی تصویر کی یہ صورت ہے کہ اُجڑا ہوا شہر، نہ آدمی نہ آدم زاد مگر ہاں دو ایک مصوروں کو آبادی کا حکم ہوگیا ہے۔ وہ رہتے ہیں سو وہ بھی بعد اپنے گھروں کے لٹنے کے آباد ہوئے ہیں۔ تصویریں بھی ان کے گھروں سے لُٹ گئیں۔ جو کچھ رہیں وہ صاحبانِ انگریز نے بڑی خواہش سے خرید لیں۔ ایک مصور کے پاس ایک تصویر ہے وہ تیس روپے سے کم میں نہیں دیتا۔ وہ کہتا ہے کہ تین تین اشرفیوں کو میں نے صاحب لوگوں کے ہاتھ بیچی ہیں۔ تم کو دو اشرفی کو دوں گا۔" (۲۳ اکتوبر ۱۸۵۸ء)

ہم اوپر لکھ آئے ہیں کہ مغلوں سے پیشتر بھی گجرات اور راجپوتانہ میں مصوری کا رواج موجود تھا۔ لیکن سترھویں صدی کی ابتدا سے پیشتر کی راجستھانی مصوری کے نمونے اب باقی نہیں ہیں، راجستھانی مصوری کے مرکزوں میں بُندیل کھنڈ، جودھپور، اودے پور، بیکانیر، جے پور اور مالوہ زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ یہاں کے راجاؤں نے مصوروں کی بڑی قدردانی کی۔ البتہ راجستھانی مصوری اپنے اسلوب اور موضوع کے اعتبار سے مغلیہ مصوری سے قدرے مختلف ہے۔ مغلیہ مصوری میں زیادہ زور افراد یا واقعات کی تصویر کشی پر دیا جاتا تھا۔ اور اس کا ماحول و مزاج درباری ہوتا تھا۔ عوامی نہیں ہوتا تھا۔ ان کے موضوعات بھی بیشتر دنیاوی اور غیر مذہبی یعنی سیکولر ہوتے تھے۔ اس کے برعکس راجپوت مصوری میں دیو مالائی کہانیوں اور ہندوستان کی پرانی رزمیہ داستانوں اور عشق و محبت کے قصوں کی تصویر کشی کی جاتی تھی۔ ان تصویروں کے سب سے محبوب کردار کرشن جی اور ان کی بیوی رادھا تھے۔ چنانچہ راگ مالا کی بکثرت نظمیں تصویر کے پیرائے میں پیش کی گئی ہیں اور چھتیس راگوں اور راگنیوں کو مصور کیا گیا ہے۔

پہاڑی اسکول کے اہم مرکز کانگڑہ اور بسوہلی تھے۔ پہاڑی تصویروں کے چہرے، لباس اور زیور مقامی ہوتے تھے اور ان کے رنگ نہایت شوخ ہوتے تھے۔

## موسیقی

ہماری کلاسیکی موسیقی کے ٹھاٹھ مغلوں کی آمد سے بہت پہلے تکمیل کے سانچے میں ڈھل چکے تھے۔ اس زمانے میں کلاسیکی موسیقی کے بڑے مرکز جونپور، گوالیار اور کشمیر تھے۔ جونپور میں کلاسیکی موسیقی کا قدردان سلطان حسین شرقی تھا۔ گوالیار میں راجہ مان تنوز اور کشمیر میں سلطان زین العابدین۔ کشمیری موسیقی جونپوری اور گوالیاری موسیقی سے اس اعتبار سے مختلف تھی کہ اس کا رشتہ ایرانی اور تورانی موسیقی سے ملتا تھا۔ البتہ جونپوری اور گوالیاری موسیقی کے سب بول خواہ وہ پکے گانوں کے ہوں یا ٹھمری دادرا کے ہندی میں ہوتے تھے۔ اور ان کا موضوع کرشن جی اور رادھا کی عاشقانہ سرمستیاں تھا۔ البتہ بعض بولوں میں خواجہ نظام الدین اولیاء سے عقیدت کا اظہار بھی کیا جاتا تھا۔

مغلوں نے موسیقی کی تورانی اور ایرانی روایتوں میں پرورش پائی تھی اور وہ اپنے موسیقار بھی ہمراہ لائے تھے۔ مگر ان کے کان یہاں کی سحر طراز موسیقی سے جلد ہی مانوس ہو گئے۔ انہوں نے دوسرے فنونِ لطیفہ کی مانند ہندوستان کی کلاسیکی موسیقی کو بھی اپنالیا۔ اور اس کی سرپرستی میں لودھیوں اور سُوریوں سے بھی آگے بڑھ گئے۔ شاہی محلوں اور امراء سلطنت کی حویلیوں کے در و دیوار گانے بجانے کی سُریلی آوازوں سے گونجنے لگے۔

ابوالفضل موسیقی کو ”طلسمِ آگہی“ سے تعبیر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ ”موسیقی کی نیرنگی دیکھو کہ کبھی تو وہ شبستانِ دل کے حرم نشینوں کی زبان کے جلوے دکھاتی ہے اور کبھی ہاتھ اور تار کے حوالے سے اپنے چہرے کا تقدس آشکارا کرتی ہے۔ اس کی سُریلی آواز کان کے دریچوں سے ہزاروں تحفے سمیت دل میں داخل ہوتی ہے۔ سننے والے اپنے اپنے مذاق کے مطابق خوش یا اداس ہوتے ہیں۔ پس موسیقی سے دنیادار اور دنیا بیزار دونوں ہی فائدہ اٹھاتے ہیں۔“

اکبر کو موسیقی کا بہت شوق تھا چنانچہ اس کے دربار میں چوٹی کے ہندی، ایرانی، کشمیری اور تورانی موسیقار موجود رہتے تھے۔ اکبر نے ان کو سات صفوں میں تقسیم کر دیا تھا۔ ہفتے میں باری باری سے ان سے گانا سنتا تھا۔ ابوالفضل نے موسیقاروں کی تین صنفیں قائم کی ہیں۔ اوّل گوینده یعنی گویے دوئم سازندہ اور سوئم خوانندہ جو شاید گویوں کے ساتھی ہوتے تھے۔ اس نے

آئین اکبری میں ۳۶ موسیقاروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں چودہ گوالیار کے گویے ہیں۔ چار ریاست دھر (وسطی ہند) کے۔ ایک مالوہ کا (باز بہادر) اور ایک آگرہ کا۔ دو ہرات کے ہیں اور چھ مشہدی ہیں۔ ان میں سرفہرست میاں تان سین ہیں جن کے بارے میں ابوالفضل لکھتا ہے کہ ہزار برس میں ایسا گویا پیدا نہیں ہوا۔ پھر بچتر خاں، تان سین کے بیٹے تان ترنگ خان، باز بہادر، بابا سُور داس اور چاند خاں ہیں۔ موسیقاروں میں ۱۸ گویے ہیں جو سب کے سب ہندوستانی ہیں۔ چار طنبورہ نواز ہیں، سرمندل، نے، کرنا، سرنائی اور سرمنڈل بجانے والے ایک ایک ہیں۔ بین اور قچکی بجانے والے دو دو ہیں اور تین خوانندے ہیں جو مشہدی ہیں۔

اکبر کے اُمرا بھی موسیقی کے بڑے دلدادہ تھے۔ چنانچہ ماثر رحیمی میں لکھا ہے کہ عبدالرحیم خان خاناں کے دربار میں آغا محمد نے نواز، مولانا اصوتی تبریزی، استاد ملاعلی، مولانا شرف نیشاپوری (نظیری کے بھائی) محمد مومن طنبورہ نواز اور حافظ نظر تورانی ملازم تھے۔

جہانگیر کے درباری گویوں میں چھتر خان، ماکھو، حمزہ، پرویز داد، خرم داد اور جہانگیر داد خاص طور پر مشہور ہیں۔ شاہجہاں کے گویوں میں دیرنگ خان اور لال خاں قابلِ ذکر ہیں۔ لال خان تان سین کے بیٹے بلاس کا داماد تھا۔ شاہجہاں نے اس کو گن سمندر کا خطاب دیا تھا۔ ایک اور مشہور گویا جگنا تھ تھا جس کو شاہجہاں نے کبرائی کا خطاب دیا تھا۔ جگنا تھ اور دیرنگ کے گانوں سے خوش ہو کر شاہجہاں نے ایک بار دونوں کو چاندی میں تلوایا تھا اور ساڑھے چار ہزار فی کس انعام بھی دیا تھا۔

اورنگ زیب نے تخت نشین ہو کر درباری گویوں کو برطرف اور موسیقی کو ممنوع کر دیا۔ لیکن اورنگ زیب کے جانشینوں نے بوڑھے شہنشاہ سے دین داری کا انتقام لینے میں اعتدال اور شائستگی کی تمام حدیں توڑ ڈالیں۔ ناچ گانا فن نہ رہا بلکہ خالص عیاشی کا وسیلہ بن گیا۔ طوائفوں اور ان کے بھڑووں، ڈلالوں کی بن آئی۔ اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ مسخرے اور نقال بوڑھے بوڑھے امیروں کی سرِ دربار پگڑیاں اُچھالنے لگے۔ بادشاہوں کے شب و روز انہیں بدقماشوں کی صحبت میں بسر ہونے لگے اور ان رنگ رلیوں میں کسی کو بھی سلطنت کے فرائض کا ہوش نہ رہا۔ مغلوں کے اخلاقی انحطاط کا اندازہ اسی سے ہوتا ہے کہ محمد شاہ (۱۷۱۹ء۔ ۱۷۴۸ء) جو ابوالمظفر

ناصر الدین غازی کے لقب سے تخت پر بیٹھے تھے۔ تاریخ میں محمد شاہ رنگیلا کے نام سے مشہور ہوئے۔

## مغلوں کا فنِ تعمیر

مغلیہ تہذیب کی سب سے عظیم الشان یادگار وہ عمارتیں ہیں جو اکبر، جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں تعمیر ہوئی تھیں۔ ان عمارتوں کے آثار پشاور سے بنگال اور کشمیر سے جنوبی سندھ تک قریب قریب ہر پرانے شہر میں اب بھی موجود ہیں۔ ان میں مسجدیں اور مقبرے، محل اور حویلیاں، قلعے اور شہر پناہ، باغ اور بارہ دریاں، مدرسے اور کارواں سرائیں، پُل اور تالاب، رہائشی مکانات اور بازار بھی شامل ہیں۔ بعض عمارتوں نے تو اپنے حُسن و خوبی کی بدولت بین الاقوامی شہرت حاصل کر لی ہے اور سیاح انہیں دور دور سے دیکھنے آتے ہیں۔

مغلیہ دور کی بیشتر عمارتیں ہر چند کہ آگرہ اور دہلی میں مرکوز ہیں پھر بھی پاکستان کی سرزمین ان سے خالی نہیں ہے۔ بالخصوص لاہور کہ سید محمد لطیف نے ۴۱۲ صفحے کی اور تحقیقاتِ چشتیہ کے مصنف نے ۸۰۰ صفحے کی جو کتابیں لاہور کے آثارِ قدیمہ پر لکھی ہیں ان میں زیادہ تر ذکر مغلیہ عمارتوں ہی کا ہے۔

مغلوں کا فنِ تعمیر ان کے پیش رو پٹھانوں کے آخری دور کے فنِ تعمیر کی ترقی یافتہ شکل ہے البتہ مغلوں نے نئی نئی جدتیں پیدا کر کے اس فن کو کمال تک پہنچا دیا۔ پٹھانوں اور مغلوں کی عمارتوں میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں۔ مثلاً اُونچے اُونچے محراب در محراب دروازے، مورچہ بند منڈیریں، مرتفع کرسی، گنبد اور مینار، سنگ مرمر کی جالیاں اور کاشی کے نقش و نگار وغیرہ مگر فرق یہ ہے کہ پٹھانوں کی عمارتیں سادہ، ٹھوس اور بھاری بھرکم ہوتی تھیں۔ اور قوت اور شکوہ و جلال کا تاثر پیدا کرتی تھیں۔ اس کے برعکس مغلیہ عمارتوں کی امتیازی شان ان کا حُسنِ ترتیب و تناسب، خوش نمائی، نفاست اور نزاکت ہے۔ اس کے علاوہ مغل کشادہ تناظر کو عمارت کا لازمی جز قرار دیتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی ہر عمارت کے چاروں طرف وسیع، عریض صحن اور باغ ضرور ہوتے تھے۔

سلطنت مغلیہ کے بانی بابر نے عالیشان عمارتوں کے ملک میں پرورش پائی تھی۔ منگولوں

نے کو ماوراء النہر کے شہروں کو جلا کر خاکستر اور عمارتوں کو مسمار کرنے میں کوئی کسر اُٹھا نہ رکھی تھی۔ تب بھی سمرقند، بخارا، مرو اور خیوا میں سامانیوں اور خوارزمیوں کے عہد کی بچی بچائی اکا دکا عمارتوں کو دیکھ کر پتہ چلتا ہے کہ بارہویں تیرہویں صدی میں بھی ترکوں کا فنِ تعمیر کسی سے پیچھے نہ تھا۔ پھر جب منگولوں نے اسلام قبول کرلیا اور خیمہ وخرگاہ کی زندگی ترک کرکے شہروں میں بود و باش اختیار کی تو ان کو بھی لامحالہ محل اور قلعے، مسجدیں اور مقبرے بنوانے پڑے۔ امیر تیمور انہیں کا جانشین تھا۔ وہ لوٹ مار اور قتل و غارت گری میں منگولوں سے کم نہ تھا۔ لیکن اس کو تعمیرات کا بہت شوق تھا۔ وہ جہاں جاتا وہاں کے صناعوں اور ہنرمندوں کو اپنے ساتھ سمرقند لے جاتا تھا۔ اس نے سمرقند، بخارا، اُرگنج، کوکند، تاشقند اور مرو میں بے شمار خوش نما مسجدیں، مقبرے اور محل تعمیر کیے۔ اس کے دارالسلطنت تاشقند کا تو شمار دنیا کے خوبصورت ترین شہروں میں ہوتا تھا۔ چنانچہ چھ سو برس گزر جانے پر آج بھی سمرقند میں شاہ زندہ کے مقبرے، بی بی خانم کی مسجد، گورا میر اور الغ بیگ کے مدرسے کو دیکھ کر تیموری صناعوں کے تخیل کی بلندی اور جمالیاتی ذوق پر عقل حیران رہ جاتی ہے۔ تیموریوں کے عہد میں ترک صناعوں نے خاتم کاری اور کاشین کاری کے ہنر کو معراج تک پہنچایا اور کندلی طرز کی دیواری مصوری کو بھی جس میں پتھر پر اُبھرواں نقش و نگار بنائے جاتے ہیں (جیسے تاج محل میں ہیں) رواج دیا۔

ان تعمیری روایتوں کی آغوش میں پلنے والے بابر کو بھلا ہندوستانی عمارتیں کیا پسند آتیں۔ اس کا خیال تھا کہ ہندوستانی معماروں کی منصوبہ بندی بالکل انگل پچّوں ہوتی ہے۔ اور ان کی عمارتوں کی ڈیزائن بے جوڑ، اوٹ پٹانگ اور غیر متناسب۔ کابل سے آگرے جاتے ہوئے راستے میں اس کو جو پُر فضا جگہ نظر آئی وہاں پر اس نے تفریح گاہیں بنوائیں اور باغ لگوائے۔ اس کو آگرے کی عمارتیں بھی ایک آنکھ نہ بھائیں لہٰذا اس نے آگرے میں بھی نئی عمارتوں کا سلسلہ شروع کردیا۔ "اس وقت میرے محل میں ٦۸۰ سنگ تراش روزانہ کام کرتے ہیں اور آگرہ، کوئل، سیکری، بیانہ، دھولپور، اور گوالیار میں ۱۴۹۱ سنگ تراش کام کر رہے ہیں۔" وہ قلعہ آگرہ کی ایک باؤلی کا ذکر بڑے فخر سے کرتا ہے۔ البتہ بابر نے قلعہ کے اندر جو مسجد بنوائی تھی وہ اسے بالکل نہ جچی۔ "یہ مسجد فنی اعتبار سے بہت ناقص ہے بالکل ہندوستانی طرز کی۔" [٦١] کہتے ہیں کہ

ہندوستانی معماروں کے کام سے غیر مطمئن ہوکر اس نے مشہور ترک صناع سنان کے چند شاگردوں کو آگرے بلوایا تھا مگر ان کے آنے سے پہلے ہی بابر خود دنیا سے چل بسا۔ بابر کے زمانے کی فقط دو عمارتیں اب تک سلامت ہیں۔ ایک پانی پت میں کابلی باغ کی مسجد اور دوسری سنبھل مراد آباد کی مسجد۔ ان مسجدوں کو مغل حاکموں نے غالباً مقامی آدمیوں سے بنوایا تھا اس لئے ان میں کوئی خصوصیت مغلیہ طرز تعمیر کی نہیں ملتی۔

مغلیہ طرز تعمیر کا آغاز دراصل اکبر سے ہوتا ہے۔ اکبر تہذیبی امتزاج کی پرانی روایت کو آگے بڑھانے کا دل سے خواہش مند تھا۔ لہٰذا اس نے ہندوستان کے فن تعمیر پر بابر کی طرح ناک بھوں چڑھانے کے بجائے مقامی صناعوں اور معماروں کی پوری پوری حوصلہ افزائی کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ترکی اور ایرانی تخیل کو ہندوستانی پیرائے میں ڈھالنے کے تجربے جلد ہی شروع ہو گئے۔ اور تہذیبی امتزاج کے تصور کو عملی جامہ پہنانے میں ہندوستانی صناعوں نے بڑی ذہانت کا ثبوت دیا۔

اکبر نے اپنے پچاس سالہ دورِ حکومت میں اتنی عمارتیں بنوائیں کہ ان کا جائزہ لینے کے لئے ایک پورا دفتر درکار ہوگا مگر اس نے فقط محل اور قلعے ہی نہیں تعمیر کئے بلکہ فلاحی تعمیرات پر بھی پوری توجہ کی۔ اس سے عام رعایا کو بھی تھوڑا بہت فائدہ ضرور پہنچا۔ ابوالفضل بادشاہ کی تعمیر پسندی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ

> ''شہنشاہ عالم پناہ عالی شان عمارتیں بنواتے ہیں اور اپنے جان و دل کے کاموں کو پتھر اور مٹی کا جامہ پہناتے ہیں۔ چنانچہ پُر شکوہ قلعے تعمیر ہوئے ہیں جو ضعیف دل والوں کو عافیت بخشتے ہیں۔ اور باغیوں کو خوف زدہ کرتے ہیں اور فرماں برداروں کی خوشیاں بڑھاتے ہیں۔ اعلیٰ حضرت نے دلفریب نشیمن اور روح افزا مناظر بھی بنوائے ہیں۔ یہ عمارتیں سردی گرمی، برسات میں لوگوں کو پناہ دیتی ہیں۔ اور حرم کی شہزادیوں کو آرام پہنچاتی ہیں۔ گیتی پناہ نے بہت سی سرائیں بنوائی ہیں جو جہاں نوردوں کے لئے آسودگی کا سرمایہ اور کم پونجی والے غریبوں کے لئے آسائش کا باعث ہیں۔ اور بہ کثرت تالاب اور کنوئیں کھدوائے ہیں جن سے عام رعایا کو

زندگی اور زمین کو آبرو ملتی ہے اور دانشکدے اور عبادت خانے بنوائے ہیں اور آگہی کے طاقوں کی آرائش و زیبائش جاری ہے۔"[۲۷]

ابوالفضل نے عمارت کے سامانوں کے نرخ اور مزدوروں کی اُجرت کی شرح بھی بڑی تفصیل سے بیان کی ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ چیزیں اور انسان کی قوتِ محنت دونوں بہت سستی تھیں۔ البتہ روپیہ بہت مہنگا تھا۔ اکبری روپیہ خالص چاندی کا ہوتا تھا۔ عام سکہ دام کہلاتا تھا۔ جو تانبے کا ہوتا تھا اور ایک روپے کے چالیس دام ملتے تھے۔

## اشیائے عمارت سازی

| | | | |
|---|---|---|---|
| سنگِ سُرخ | ۳ دام فی من | بکائین | ۵ دام فی گز |
| اینٹیں | ۳۰ دام فی ہزار | گچ شیریں (میٹھا چونا) | ۱ روپیہ فی ۳ من |
| لکڑی شیشم | ۱۵ دام فی گز | سیپ کی قلعی | ۵ دام فی من |
| دیار | ۸ دام فی گز | قلعی سنگین | ۵ دام فی من |
| ببول | ۵ دام فی گز | چونا | ۲ دام فی من |
| بیر | ۵ دام فی ۳ گز | بڑی کیلیں | ۱۲ دام فی سیر |
| توت | ۵ دام فی گز | دیناری کیلیں | ۵ دام فی سیر |
| گوکا (چھوٹی کیلیں) | ۷ دام سیکڑہ | سرکی | ڈیڑھ دام جوڑا |
| بیچ اوڑھیری، قلعی شدہ | ۱۲ دام سیر | خس | ڈیڑھ روپیہ من |
| بیچ اوڑھیری سادہ | ۴ دام سیر | پیال برائے چھپّر | ۱۰ دام فی سیر |
| کھپریل سادہ | ۸۶ دام فی ہزار | بھوسا | ۳ دام من |
| کھپریل روغنی | ۳۰ دام فی دس | مونج | ۲۰ دام من |
| قلعی | ۲ دام فی تین | سن | ۳ دام من |
| بانس | ۱۵ دام کے بیس | گوند | ۷۰ دام من |
| شیشہ | ۴ دام کا ایک پی | سریش | ۴ دام سیر |

| | | | |
|---|---|---|---|
| گیرو | ۴۰ دام فی من | لوک | ایک روپیہ من |
| چکنی مٹی | ایک دام فی من | | |

## مزدوروں کی اُجرت

| | | | |
|---|---|---|---|
| گل کار قسم اوّل | ۷ دام یومیہ | نجل دار | ۳ دام یومیہ |
| گل کار قسم دوم | ۶ دام یومیہ | چاہ کن | ۲ دام یومیہ |
| گل کار قسم سوئم | ۵ دام یومیہ | غوطہ خور | ۴ دام یومیہ |
| | | خشت تراش | ۸ دام سیکڑہ |
| سنگتراش (نقاش) | ۶ دام فی گز | سرخی کوب | ڈیڑھ دام فی ۸ من |
| سنگتراش | ۵ دام فی گز | شیشہ تراش | ۱۰ دام فی گز |
| پتھر پھوڑ | ۲۲ جیتل فی من | بانس تراش | ۲ دام یومیہ |
| ترکھان | ۷ تا ۲ دام یومیہ | چھپر بند | ۳ دام یومیہ |
| آرہ کش | ڈھائی دام فی مربع گز | لکھیرا | ۲ دام یومیہ |
| مزدور | ۲ دام یومیہ | آب کش | ۳ دام یومیہ |

اکبری عہد کی پہلی عمارت ہمایوں کا مقبرہ ہے جس کی تعمیر ۱۵۶۴ء میں شروع ہوئی تھی۔ مقبرے کا میر عمارت مرزا غیاث نامی ایک ایرانی تھا۔ ممکن ہے کہ ایرانی مصوروں کی مانند یہ شخص بھی تبریز سے ہمایوں کے ہمراہ آیا ہو۔ البتہ مقبرے کے بیشتر کاری گر ہندوستانی تھے۔ اور تعمیر کی نگرانی کے لئے ہمایوں کی ملکہ حاجی بیگم خود آگرے سے دہلی منتقل ہوگئی تھیں۔ اس عمارت کا تخیل تو خالص ایرانی ہے لیکن اس کو بڑی خوبصورتی سے ہندوستانی پیرائے میں ڈھالا گیا ہے اور تہذیبی امتزاج کی یہی پہلی کوشش اتنی کامیاب ہے کہ پرسی براؤن ہمایوں کے مقبرے کو تاج محل کے نقش اوّل سے تعبیر کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ مقبرہ "سو سال قبل از

وقت تعمیر ہوا تھا۔" اس کی تعمیر پر پندرہ لاکھ (اکبری) روپے لاگت آئی تھی۔

ملکہ حاجی بیگم ایران کے دوران قیام میں ہمایوں کے ساتھ تھیں۔ کیا عجب ہے کہ انہوں نے ہمایوں کے مقبرے کا خاکہ کسی ایرانی عمارت سے متاثر ہو کر بنایا ہو۔ اس خیال کی تصدیق مقبرے کی کئی انفرادی خصوصیتوں سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً مقبرے پر پیازی شکل کا جو گنبد ہے اس انداز کے گنبد ان دنوں فقط ایران ہی میں تعمیر ہوتے تھے۔ ہندوستان میں ان کا رواج نہیں تھا۔ کمانی دار طاقچے بھی ایرانیوں ہی کی اختراع ہے۔ ان سے دیواروں کے سپاٹ پن کو دور کیا جاتا تھا۔ پھر مقبرے کے اندر جو متعدد کمرے اور غلام گردشیں ہیں ان کا ماخذ بھی ایران ہی ہے۔ البتہ مقبرے کی دوسری منزل پر جو نہایت سُبک چھتریاں اور نفیس بُرجیاں بنی ہیں وہ ہندوستانی طرز کی ہیں۔ پتھروں کی صاف ستھری تراش اور سنگِ سرخ کی عمارت میں جابجا سنگِ مرمر کے آرائشی جوڑ بھی ہندوستانی کاریگروں ہی کا کارنامہ ہیں۔

مغل چمن بندی کو عمارت کا لازمی جز خیال کرتے تھے۔ چنانچہ ہمایوں کا مقبرہ بھی ایک وسیع اور عریض چمن کے وسط میں واقع ہے اور چار دیواری سے گھرا ہوا ہے۔ باغ میں سے گزرنے کے لئے روشیں بنی ہیں۔ اور باغ کو مختلف قسم کے پھولوں اور پودوں کے لئے چھوٹے چھوٹے قطعات میں بانٹ دیا گیا ہے۔ عمارت کے احاطے میں داخل ہونے کے لئے چاروں سمتوں پر چار نہایت پُر شوکت کمانی دار پھاٹک لگے ہیں۔ مقبرے کی اصل عمارت کے گرد پتھر کا بہت چوڑا چبوترہ ہے جو زمین سے ۲۲ فٹ اُونچا ہے۔ چبوترے کی دیواروں میں بھی کمانیاں بنی ہیں جن کے اندر چھوٹے چھوٹے کمرے ہیں۔ یہ کمرے مقبرے کے ملازموں کے لئے بنائے گئے تھے۔ سنگِ سرخ کے اس مقبرے کو دور سے دیکھو تو یوں لگتا ہے کہ جیسے کسی نے پوری عمارت کو تراش کر چبوترے پر رکھ دیا ہو۔

مگر اکبری دور کی صحیح نمائندہ آگرے اور فتح پور سیکری کی عمارتیں ہیں۔ جن کا سلسلہ ۱۵۶۸ء میں شروع ہوا۔ ان عمارتوں کا تخیل ہندوستانی ہے اور ان کی بناوٹ میں بھی ہندوستانی روایتوں کا غلبہ ہے۔ البتہ ایرانی ترکی اثرات بھی موجود ہیں۔ اس قبیل کی پہلی عمارت قلعہ آگرہ کا سرخ محل ہے جو اکبر کی دوسری عمارتوں کی طرح سنگِ سُرخ سے بنا ہے۔ اس میں اکبر کے

سیاسی مسلک کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ یہ عمارت اُس زمانے کی یادگار ہے جب اکبر نے راجپوت راجاؤں سے دوستانہ تعلقات مضبوط کر لئے تھے۔ ان کو اعلیٰ عہدوں سے نوازا تھا اور راجپوت رانیاں شاہی محل میں داخل ہونے لگی تھیں۔ چنانچہ سرخ محل پر راجپوتی فنِ تعمیر کی چھاپ بہت نمایاں ہے۔ مثلاً ایوانوں کے کھمبوں کے پایوں کی ڈیزائن بالکل ہندوانہ ہے۔ محل میں کمانیاں اور محرابیں بہت ہی کم ہیں بلکہ ان کی جگہ دروازوں کو راجپوتی انداز میں افقی سلوں پر قائم کیا گیا ہے اور نقش ونگار بھی راجپوتی ہیں۔

اکبری تعمیر کا شاہکار فتح پور سیکری ہے جو آگرے سے ۲۶ میل دور واقع ہے۔ اکبر نے اس ویرانے کو جس میں جنگلی جانوروں کے سوا کوئی آبادی نہ تھی اپنا نمائشی دارالسلطنت بنانے کی ٹھانی۔ اور وہاں ایسی ایسی شاندار عمارتیں بنوائیں جو آج بھی اس کی شاہانہ عظمت اور جمالیاتی ذوق کی گواہ ہیں۔ اس مصنوعی شہر کے اندر جس کی لمبائی دو میل اور چوڑائی ایک میل تھی شاہی خانوادے اور درباری امیروں کے علاوہ کسی کو مکان بنانے کی اجازت نہ تھی۔ اس اعتبار سے فتح پور سیکری دنیا کا منفرد شہر ہے جس میں فقط اشرافیہ بستی تھی یا اس کے ملازمین۔ اکبر نے فتح پور سیکری میں تقریباً ۱۵ برس قیام کیا اور تب ۱۵۸۴ء میں لاہور منتقل ہو گیا اور پھر چندرہ برس تک وہیں رہا۔ اکبر کی وفات کے بعد فتح پور سیکری میں پھر کوئی عمارت نہیں بنی اور نہ کسی مغل بادشاہ نے وہاں قیام کیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جو شہر کروڑوں روپے کے خرچ اور لاکھوں انسانوں کی محنت سے تعمیر ہوا تھا جلد ہی سُنسان ہو کر شہرِ خموشاں بن گیا۔

فتح پور سیکری کی عمارتوں کی دو قسمیں ہیں۔ اوّل مذہبی، دوم سیکولر، مذہبی عمارتوں میں سب سے عالی شان جامعہ مسجد اور اس سے ملحق بلند دروازہ ہے۔ اس کے علاوہ شیخ سلیم چشتی کا مزار اور اسلام خان کا مقبرہ بھی اسی ضمن میں آتا ہے۔ سیکولر عمارتوں میں دیوانِ خاص، دیوانِ عام، پنج محل، ملکہ مریم زمانی اور رانی جودھا بائی کا سنہرا محل، اکبر کی پہلی بیوی سلطانہ رقیہ بیگم کا محل اور راجہ بیربل کا محل قابلِ دید ہیں۔ مذہبی عمارتیں سب کی سب کمانی دار اور سیکولر عمارتیں سب کی سب کڑی دار ہیں۔ کڑی دار عمارتوں کی کندہ کاری اور منبت کاری مندروں کے فنِ تعمیر سے ملتی جلتی ہے۔ البتہ مریم سلطانہ کے محل کی اندرونی دیواروں پر جو رنگین

تصویریں بنی ہیں وہ ایرانی طرز کی ہیں۔ پرسی براؤن کا کہنا ہے کہ اس عمارت کے کاریگر پنجاب سے گئے تھے۔

پاکستان میں مغلیہ عہد کی سب سے پہلی عمارت کامران کی بارہ دری ہے یا تھی۔ یہ بارہ دری لاہور کے باہر دریائے راوی کے مغربی کنارے پر واقع تھی۔ اس کو ہمایوں کے چھوٹے بھائی کامران نے جو بابر کی وفات کے بعد لاہور پر قابض ہو گیا تھا ۱۵۳۰ء اور ۱۵۳۵ کے درمیان بنوایا تھا۔ اُن دنوں دریا بارہ دری سے تھوڑے فاصلے پر بہتا تھا۔ لیکن جب دریا کا رخ بدلا تو بارہ دری بہاؤ کی زد میں آ گئی اور ٹوٹنے لگی۔ پھر بھی چار پانچ سال پیشتر تک اس کے بعض حصّے دریا کی دست بُرد سے بچ رہے تھے۔ مگر سنتے ہیں کہ پچھلے سیلاب نے آخر اس ساڑھے چار سو برس پرانی عمارت کو بالکل ہی غرقاب کر دیا ہے۔ یہ دو منزلہ بارہ دری اینٹ چونے سے پٹھان طرز تعمیر کے مطابق بنی تھی اور اس میں مغلوں کی کوئی خصوصیت نہ تھی البتہ پُر فضا جگہ کے انتخاب اور بارہ دری کے ساتھ باغ کی ترتیب میں مغلوں کے مذاق کو ضرور دخل تھا۔ سید محمد لطیف تاریخ لاہور مطبوعہ ۱۸۹۲ء میں لکھتے ہیں کہ "بارہ دری کے محرابوں کے نیچے دیواروں پر رنگ برنگی تصویریں اب بھی نظر آتی ہیں۔ اور پرانے باغ کی روشوں کے آثار بھی موجود ہیں۔ جنوب میں کُھانی دار نہل کا ایک حصہ ابھی تک سلامت ہے۔ فواروں میں پانی وہیں سے آتا تھا۔"[۲۲] مگر اب نہ بارہ دری باقی ہے اور نہ اس کے نقش و نگار۔

ہمایوں کو تو لاہور میں رہنے کا موقع نہ ملا۔ البتہ اکبر نے اس شہر کو بہت پسند کیا۔ وہ تخت نشینی کے بعد کئی بار یہاں آیا اور مہینوں مقیم رہا اور ۱۵۸۴ء میں جب اس نے طویل مدّت کے لئے لاہور میں قیام کیا تو اس شہر کی حیثیت دارالسلطنت کی ہو گئی۔ اور اس کی خوشحالی، رونق اور زیبائش میں بہت اضافہ ہوا۔ بادشاہ کی تقلید میں امراء دربار نے بھی لاہور میں اپنے لئے حویلیاں بنوائیں اور دریا کے کنارے یا مغل پورہ اور باغبان پورہ میں تفریح گاہیں اور باغ لگوائے۔ اسی شہر میں خان جہاں حُسین قلی خاں (۱۵۷۳ء)، راجہ ٹوڈرمل (۱۵۸۱ء)، عرفی شیرازی (۱۵۸۲ء)، راجہ بھگوان داس (۱۵۸۹ء)، شیخ مبارک (۱۵۹۳ء)، اور شیخ فیضی (۱۵۹۵ء) نے وفات پائی۔ مرزا عبدالرحیم خان خاناں اور شاہجہاں لاہور ہی میں پیدا ہوئے۔

پاکستان میں اکبر کے زمانے کی سب سے شاندار یادگار لاہور کا شاہی قلعہ ہے۔ لیکن یہ فوجی قلعہ نہیں بلکہ قلعہ نما شاہی محل ہے۔ سولہویں صدی میں دریائے راوی قلعہ کے نیچے بہتا تھا۔ اس وجہ سے پٹھان بادشاہوں نے اس پُر فضا اور محفوظ جگہ کو اپنی اقامت گاہ کے لئے منتخب کیا تھا اور یہاں عمارتیں تعمیر کی تھیں مگر قلعہ کا موجودہ بیرونی ڈھانچہ یعنی فصیل اور صدر دروازہ جو اَب بھی اکبری دروازہ کہلاتا ہے اکبر ہی کا بنوایا ہوا ہے اور وہ بارہ دری بھی جو قلعے کے وسط میں واقع ہے۔ ممکن ہے کہ اور عمارتیں بھی رہی ہوں جن کو توڑ کر بعد میں جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب نے نئی عمارتیں کھڑی کیں۔ شہر پناہ کی چہار دیواری اور اس کے بیشتر دروازے بھی اکبر ہی کے بنوائے ہوئے ہیں۔ چہار دیواری تو اب قریب قریب منہدم ہو چکی ہے مگر دروازوں کے نام اور آثار اب تک باقی ہیں۔ مثلاً اکبری دروازہ، کشمیری دروازہ، مستی گیٹ، موچی دروازہ (جو اکبر کے ایک عہدہ دار موتی رام سے منسوب ہے) ٹکسالی دروازہ وغیرہ۔

لاہور جہانگیر کا بھی محبوب شہر تھا اور اس کا زیادہ وقت یہیں گزرتا تھا۔ لہٰذا اس نے بھی شاہی قلعے کی عمارتوں میں اضافے کئے۔ اور نئی عمارتیں بنوائیں۔ ایک انگریز سیاح سرتھامس ہربرٹ جہانگیر کی وفات سے ایک سال پیشتر (۱۶۲۶ء) لاہور آیا تھا جب کہ شہنشاہ یہیں مقیم تھا۔ وہ اپنے سفرنامے میں لکھتا ہے کہ:

> "قلعے کے اندر ایک محل ہے جس کے دو پھاٹک ہیں۔ پھاٹک کے اندر دو صحن ہیں۔ ایک صحن سے گزر کر دیوانِ عام اور جھروکے کو راستہ جاتا ہے۔ جہاں رواج کے مطابق بادشاہ ہر روز رعایا کو درشن دیتا ہے۔ اور دوسرا دیوانِ خاص کو جاتا ہے۔ جہاں وہ ہر رات آٹھ سے گیارہ بجے تک امراء سے گفتگو کرتا ہے۔ دیوار پر طرح طرح کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔ ایک تصویر میں جہانگیر قالین پر آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ اس کے دائیں جانب اس کے بیٹے پرویز اور خرم کھڑے ہیں۔ اور اس کے بھائی مراد اور جہانداد —— اور بائیں جانب راجہ مان سنگھ، راجہ رام داس، مقرب خاں وغیرہ۔ ایک اور مقام پر بادشاہ آلتی پالتی مارے بیٹھا ہے۔ اور دروازے پر حضرت مریم اور صلیب کی تصویریں بنی ہیں۔"

اکبری دروازے کے اندر دیوار پر جو شکار اور تفریح کی تصویریں بنی ہیں ممکن ہے وہ بھی جہانگیر کے مصوروں کی تخلیق ہوں۔ جہانگیر کی ایک تاریخی عمارت شہر شیخوپورہ کا ہرن مینار ہے جو تزکِ جہانگیری کے بیان کے مطابق بادشاہ نے اپنے ایک ہرن کی یاد میں بنوایا تھا۔

مغلوں کے فنِ تعمیر کا نقطۂ عروج شاہ جہاں کا عہد ہے۔ شاہجہاں شاہانہ شان و شوکت میں اکبر اور جہانگیر سے بھی بازی لے گیا۔ اس کا شوقِ تعمیر جنون کی حد تک بڑھا ہوا تھا۔ آگرے میں تاج محل، موتی مسجد اور اعتماد الدولہ کا مقبرہ۔ دہلی میں لال قلعہ اور اس کے اندر کی عمارتیں، لاہور میں شالا مار باغ، جہانگیر کا مقبرہ اور شاہی قلعے کی بیشتر تعمیرات اور ٹھٹھہ کی جامع مسجد شاہجہاں کے زندۂ جاوید کارنامے ہیں۔ البتہ اس نے ان یادگاری عمارتوں پر جس بے دردی سے روپیہ پانی کی طرح بہایا۔ اس کا ہزارواں حصہ بھی رفاہی تعمیرات پر خرچ نہیں کیا۔

شاہجہانی دور کی عمارتوں کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ وہ سنگِ سرخ کی بجائے سنگِ مرمر کی بنی ہوئی ہیں یا ان میں سنگِ مرمر کی کثرت ہے۔ اس تبدیلی کا اثر فنِ تعمیر پر بھی پڑا ہے۔ کیونکہ سنگِ مرمر کا مزاج سنگِ سرخ سے بالکل مختلف ہے۔ اور اس کے فنی تقاضے بھی سنگِ سرخ سے جدا ہیں۔ سنگِ مرمر کے حُسن کو اُبھارنے اور اس کی نفاست اور نزاکت کو نکھارنے کے لئے بڑے ماہر صناعوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ شاہجہاں کو سنگِ سرخ بالکل پسند نہیں تھا۔ اس نے آگرے اور لاہور کے قلعوں میں اکبر کی بنائی ہوئی عمارتوں کو تڑوا دیا۔ اور ان کی جگہ سنگِ مرمر کی عمارتیں بنوائیں۔ چنانچہ لاہور کا دیوانِ عام، خواب گاہ، شیش محل مثمن برج اور نولکھا، شاہ جہاں ہی کی ہدایت پر از سرِ نو تعمیر ہوئے تھے۔

لاہور کی شاہجہانی عمارتیں اتنی معروف ہیں اور ان کے بارے میں اتنا کچھ لکھا جا چکا ہے کہ ان کی تفصیل بیان کرنا بے سُود ہے۔ البتہ ٹھٹھہ کی شاہجہانی مسجد اپنی بعض انفرادی خصوصیتوں کے باعث شمال کی عمارتوں سے چنداں مختلف ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ٹھٹھہ کی مسجد سنگِ مرمر کی نہیں بلکہ گچ اور سنگِ سرخ سے بنی ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ ٹھٹھہ فقط ایک صوبائی شہر تھا، شاہی شہر نہ تھا یا اس وجہ سے کہ سنگِ مرمر کا اس دور دراز جگہ تک لانا مشکل تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس کی آرائش اور زیبائش میں ٹھٹھے کی نقشی ٹائلوں سے کام لیا گیا ہے۔ جن کے

لئے یہ علاقہ بہت مشہور تھا۔ تیسری خصوصیت جو برِ صغیر کی کسی مسجد میں نظر نہیں آتی۔ وہ بے شمار چھوٹے چھوٹے قبے ہیں جو مسجد کے دونوں بازوؤں کے دالانوں پر نصب ہیں۔ اس قسم کے قبے استنبول کی مسجدوں میں عام ہیں۔ اور عین ممکن ہے کہ کسی ترکی معمار نے ٹھٹھے میں اس کا تجربہ کیا ہو۔ ان قبوں کا افادی پہلو یہ ہے کہ آواز ان میں گونجتی ہوئی مسجد کے ایوان سے صدر دروازے تک پہنچتی ہے۔ اس طرح تکبیر کی جو صدا مسجد کے محراب سے بلند ہوتی ہے وہ مکبّروں کی مدد کے بغیر نمازیوں کی آخری صف تک آسانی سے سنائی دیتی ہے۔

اورنگ زیب کو شاہجہاں کی ذہنی عیاشیوں سے نہ تو کوئی رغبت تھی اور نہ شاہجہاں کی شاہ خرچیوں کے باعث خزانے میں اتنی سکت رہ گئی تھی کہ بڑے پیمانے پر تعمیرات کی جاتیں۔ اس کے علاوہ اورنگ زیب کی آدھی زندگی دکن کی مہم میں صَرف ہوئی۔ یوں بھی سادہ مزاج بادشاہ کے لئے لال قلعہ دہلی اور شاہی قلعہ لاہور کے محل بہت کافی تھے پھر وہ نئی عمارتیں کیوں بنواتا۔ البتہ دہلی کی موتی مسجد اور جامع مسجد، لاہور کی شاہی مسجد اور بنارس اور متھرا کی تاریخی مسجدوں کا حُسن دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مغلوں کا فنِ تعمیر ہنوز مُردہ نہیں ہوا تھا۔ اس میں اختراع اور جدت کی صلاحیت تو باقی نہیں رہی تھی لیکن روایتی صناعی کی ہنرمندیوں میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد جس تیز رفتاری سے سلطنت کو زوال آیا اسی سُرعت سے مغلیہ فنِ تعمیر نے بھی انحطاط کی راہ اختیار کرلی۔ اورنگ زیب کے جانشینوں نے جو عمارتیں بنوائیں وہ مغلیہ تہذیب کا قصیدہ نہیں بلکہ اس کا مرثیہ ہیں۔

## حوالہ جات


۱۔ تاریخ فرشتہ، ص ۶۵۱

۲۔ بابر نامہ، انگریزی ترجمہ از مسز بیورج، لندن: ۱۹۲۹ء ص ۳۵۹

۳۔ ایضاً، ص ۳۸۰

۴۔ ایضاً، ص ۵۱۸

۵۔ ایضاً، ص ۵۲۰

۶۔ ایضاً، ص ۵۲۳

۷۔ تاریخ افغانان ہند، ص ۲۵۵

۸۔ شیخ محمد اکرام، رود کوثر، لاہور: ۱۹۷۰ء، ص ۲۳

۹۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تزک جہانگیری اور سفر نامہ برنیئر، ص ۲۹۸

۱۰۔ برنیئر، ص ص ۲۹۳۔۲۹۶

۱۱۔ ایضاً، ص ۳۰۶

۱۲۔ ایضاً، ص ۲۹۸

۱۳۔ ایضاً، ص ۳۱۹

۱۴۔ ایضاً، ص ۳۲۲

۱۵۔ ایضاً، ص ۳۲۵

۱۶۔ رود کوثر۔

۱۷۔ ابوالفضل، آئین اکبری، انگریزی حاشیہ از مترجم، ص ۱۰۶

۱۸۔ شیخ عبدالرشید، مختصر تاریخ پاکستان، جلد سوئم، کراچی: کراچی یونیورسٹی، ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۹

۱۹۔ مجمد ار، ص ۵۷۸

۲۰۔ آئین اکبری، ص ۲۸۹

۲۱۔ شیخ محمد اکرام، مسلم تہذیب (انگریزی)، ص ۳۲۰

۲۲۔ دربار اکبری، ص ۱۳۳

۲۳۔ ایضاً، ص ۳۵۰

۲۴۔ رود کوثر، ص ۱۹۲

۲۵۔ The Elephant and the Lions v/s Vartane, London, 1965. p.103

۲۶۔ تزک جہانگیری، ص ۳۹

۲۷۔ ایضاً، ص ۸۳

۲۸۔ ایضاً ص ۸۸

۲۹۔ رود کوثر، ص ۲۳۳

۳۰۔ تزک جہانگیری، ص ۳۶۰

۳۱۔ دارا شکوہ، مجمع البحرین، ص ۳

۳۲۔ رود کوثر، ص ۴۷۳

۳۳۔ پی جان، مسلمانوں کا فن، جلد دوئم، ص ۵۰۶۔ منقول از وسنت اسمتھ، ہندوستان میں فنون لطیفہ کی تاریخ، ص ۱۸۵۔

۳۴۔ ابوالفضل، آئین اکبری، ص ۴۷

۳۵۔ تزک جہانگیری، ص ۳۰۸

۳۶۔ بابر نامہ، جلد ۲، ص ۵۲۳

۳۷۔ آئین اکبری، جلد اول، ص ۱۱۵۔
۳۸۔ سید محمد لطیف، تاریخ لاہور، ۱۸۹۲ء، ص ۱۱۴

# آٹھواں باب

# مغلیہ تہذیب ہمعصر مغربی تہذیب کے آئینے میں

کسی ملک، کسی قوم کی تہذیب کیوں نہ ہو اس کی شکست و ریخت کی داستان بڑی درد ناک ہوتی ہے۔ چہ جائے کہ ایسی تہذیب جس سے ہماری جذباتی وابستگی ہنوز بہت گہری ہے اور جس کی سماجی، فنی اور اخلاقی قدروں کو ہم اب تک بہت عزیز رکھتے ہیں۔ بلکہ اس بات کے خواہشمند ہیں کہ نوجوان نسلیں بھی انہیں قدروں کی تقلید کریں۔

مغلیہ تہذیب کے زوال کے اسباب پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ بعض مورخین کا خیال ہے کہ سلطنت کی سرحدیں بہت پھیل گئی تھیں اور اس کے نظم و نسق کا لنگر سنبھالنے کے لئے جن صلاحیتوں کی ضرورت تھی وہ اورنگ زیب کے جانشینوں میں مفقود تھی۔ دوسروں کا کہنا ہے کہ مغلوں کے اخلاق پست ہو گئے تھے اور وہ لہو و لعب میں پڑ کر احکامِ شرعی کو بھلا بیٹھے تھے۔ کسی کی رائے ہے کہ مغلیہ فوج آرام طلب ہو گئی تھی۔ اور لڑنے مرنے سے جی چرانے لگی تھی۔ کوئی کہتا ہے کہ امراء کی سازشیں، بے وفائیاں، رقابتیں، اور خود غرضیاں زوال کا سبب بنیں۔ کوئی سکھوں، مرہٹوں، پٹھانوں اور راجپوتوں پر الزام دھرتا ہے کہ ان کی شورشوں سے سلطنت کا شیرازہ بکھر گیا۔ یہ اسباب جزوی طور پر تو صحیح ہو سکتے ہیں اور ان کے ثبوت میں بہ کثرت شہادتیں بھی موجود ہیں۔ لیکن زوال کے بنیادی اسباب کچھ اور ہی تھے۔ یہ درست ہے کہ اورنگ زیب کے جانشینوں میں نظم و نسق کی صلاحیتوں کی کمی تھی لیکن زوال کے آثار تو اورنگ زیب کے عہد ہی میں نمودار ہو گئے تھے۔ اورنگ زیب وہ شخص تھا جس کی عسکری ذہانت اور دلیری کا ہر شخص معترف ہے۔ وہ نہ شراب پیتا تھا نہ ناچ گانا سنتا تھا۔ اور نہ بدقماش عورتوں کو

منہ لگاتا تھا۔ اس اعتبار سے اس کا ذاتی کردار بالکل بے داغ ہے۔ علمی لیاقت میں بھی اورنگ زیب کا کوئی پیش رو اس کی گرد کو نہیں پہنچتا پھر بھی وہ ناکامی کا داغ لئے اس دنیا سے رخصت ہوا۔ جہاں تک لہو ولعب کا تعلق ہے تو کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی میں جس ایسٹ انڈیا کمپنی نے ہندوستانیوں کو شکست دی اس کے انگریز ملازمین بھی بے تحاشا شراب پیتے تھے۔ جوا کھیلتے تھے۔ ناچ رنگ کی محفلیں سجاتے تھے۔ اور اتنے ٹھاٹھ باٹھ سے رہتے تھے کہ انگلستان کے لوگ ان کو طنزاً نواب کہتے تھے۔ یہ بھی صحیح نہیں کہ مغلیہ فوج لڑنا مرنا بھول گئی تھی بلکہ بات یہ ہے کہ مغلوں کا عسکری نظام فرسودہ ہو چکا تھا اور سپاہیوں کی بھرتی اور تربیت کے طریقے بہت ناقص تھے۔ ان خرابیوں کا اندازہ اس وقت ہوا جب ہندوستانی فوج کو مغربی طرز جنگ سے واقف فوجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ رہی امرا کی باہمی رقابتیں اور سازشیں سو وہ تو اکبر اور جہانگیر کے زمانے میں بھی ہوتی رہتی تھیں۔

ہمیں مغلیہ تہذیب کے زوال کے بنیادی اسباب اُس خود کفیل معاشرے میں تلاش کرنا چاہئے جس کو ایجاد و اختراع کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تھی۔ ان آلات و اوزار میں تلاش کرنا چاہئے جن میں صدیوں سے کوئی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ اس جاگیری نظام میں تلاش کرنا چاہئے جس میں مزید ترقی کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی تھی۔ اس مطلق العنان شخصی حکومت میں تلاش کرنا چاہئے جس میں ملک اور قوم کی قسمت کا فیصلہ کرنے کے تمام اختیارات بادشاہ اور امراء کو حاصل تھے اور رعایا کو کسی سطح پر بھی نمائندگی کا حق نہ تھا۔ اور نہ وہ امور سلطنت میں شرکت یا مداخلت کرسکتی تھی اور ان افکار و عقائد میں تلاش کرنا چاہئے جن کے باعث پڑھا لکھا طبقہ بھی کنوئیں کا مینڈک بن گیا تھا اور اس کی تلاش و جستجو کی صلاحیت۔ یوں اور کیسے کہنے کی صلاحیت سلب ہو چکی تھی۔ انگریز نہ آتے تو ممکن ہے کہ ایشیا کا یہ مر...یض چین کی مانند سو دو سو سال اور گھسیٹ لے جاتا مگر اس بوڑھے کی طرح جس کے ہاتھوں میں جنبش کی سکت نہ ہو مگر آنکھوں میں دَم ہو۔ جو خود کچھ نہ کرسکتا ہو مگر جس میں دید کی ہوس باقی ہو۔

کارل مارکس نے کہیں لکھا ہے کہ کسی معاشرے کا خود کفیل ہونا بھی بعض اوقات اس کی بربادی کا باعث ہوتا ہے۔ یہ بات ہمارے خود کفیل معاشرے پر سوفی صدی صادق آتی ہے۔

کیونکہ یہ خود کفالت ہی ہمارے حق میں بلائے جان ثابت ہوئی۔ ہم اناج، سبزیاں، کپاس، کپڑے، شکر، مصالے، سونا، چاندی، لوہا غرض یہ کہ ضرورت کی قریب قریب سب چیزیں خود پیدا کرتے تھے۔ کسی دوسرے ملک کے محتاج نہ تھے۔ چنانچہ امیر اپنے مال میں اور غریب اپنے حال میں مست رہتا تھا۔ بادشاہتیں بدلتی رہیں لیکن اس اثناء میں ہماری پیداواروں یا طریقۂ پیداوار میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہی ہل بیل، کدال، پھاوڑے، چھینے ہتھوڑے، وہی کھڈیاں اور بیل گاڑیاں جو گوتم بدھ کے زمانے میں استعمال ہوتی تھیں۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدی میں بھی رائج رہیں۔ مانا کہ مغلوں نے بہت سی نئی صنعتوں کو رواج دیا۔ لیکن تھیں وہ دستکاریاں ہی۔ یورپ کے برعکس یہاں کاریگروں کی یعنی انسانی توانائی کی کمی بھی محسوس نہ ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ہم کو ایسی خود کار مشینوں کی ایجاد کی ضرورت ہی نہ پڑی جو انسانی توانائی کا بدل ہوتیں یا جن کی پیداوار مروّجہ آلات و اوزار سے زیادہ ہوتی۔

معیشت کے خود کفیل ہونے کا ایک اور مہلک انجام یہ ہوا کہ کسی نے ملک کی بحری طاقت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ حالانکہ برصغیر تین سمتوں میں سمندر سے گھرا ہوا ہے۔ حتیٰ کہ اکبر کے سے دور اندیش بادشاہ کو بھی اس بات کا خیال نہ آیا کہ مبادا کوئی دشمن بحری راستے سے ساحل پر حملہ کر دے۔ شاید خیال آ بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ اس وقت تک ہندوستان پر جتنے حملے ہوئے تھے وہ خشکی کے راستے سے ہوئے تھے۔ محمد بن قاسم پہلا اور آخری حملہ آور تھا جو سمندر کے راستے ملک میں داخل ہوا تھا۔ مگر اس واقعے کو صدیاں گزر چکی تھیں۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ مغلوں سے جن ملکوں کے سیاسی یا تجارتی تعلقات تھے یا آنا جانا تھا وہ بھی خشکی کے راستے میں پڑتے تھے۔ (ایران۔ ترکستان) حج کے قافلے بیشک پہلے عرب اور پھر پرتگالی جہازوں سے سفر کرتے تھے لیکن سولہویں صدی میں کون سوچ سکتا تھا کہ یہ غیر ملکی تجارتی جہاز ہندوستان کی آزادی کے لئے خطرہ ثابت ہوں گے۔ البتہ ہوا یہی کہ انگریزوں کی بحری طاقت ہی ہماری غلامی کا سبب بنی۔

اورنگ زیب یا اس کے جانشینوں کے عہد میں جو بغاوتیں ہوئیں ان کی نوعیت مغربی ملکوں کی بغاوتوں سے بالکل مختلف تھی۔ مغربی ملکوں کی بغاوتوں اور سیاسی تحریکوں کا سرغنہ

اُبھرتا ہوا سرمایہ دار طبقہ تھا جو جاگیری نظام اور مطلق العنان شخصی حکومت کو ختم کرنا چاہتا تھا تاکہ سرمایہ داری کے فروغ میں جو رکاوٹیں ہیں وہ دور ہو جائیں۔ اس کے برعکس ہمارے ملک میں ستنامیوں کی یا سرحد کے پٹھانوں کی یا اہلِ سندھ و پنجاب کی یا جاٹوں، مرہٹوں اور سکھوں کی جو شورشیں اُٹھیں ان کی پشت پر یہاں کے تاجر، بیوپاری اور کارخانہ دار نہ تھے بلکہ وہ زرعی طبقوں کی شورشیں تھیں جو مذہبی، قبائلی یا علاقائی عصبیتوں کا رنگ اختیار کر لیتی تھیں۔ مگر وہ سب کی سب جاگیری نظام کے حدود کے اندر رہ کر ہی اپنا حق مانگتی تھیں۔ جاگیری نظام کو توڑنا نہیں چاہتی تھیں۔

جاگیری نظام کی خرابیوں پر ہم پچھلے صفحات میں تفصیل سے بحث کر چکے ہیں۔ سترہویں اور اٹھارویں صدی میں بھی جاگیری نظام کی گرفت ملک کی معیشت اور سیاست پر اتنی سخت تھی کہ تجارت پیشہ طبقہ یعنی مستقبل کا سرمایہ دار اس سے ٹکر لینے کا خیال بھی نہ کر سکتا تھا اور نہ اپنے حقوق کے لئے کوئی تحریک شروع کر سکتا تھا۔ یہ صحیح ہے کہ اس زمانے میں ٹھٹھہ، سورت، احمد آباد، ہگلی، ڈھاکہ اور چاٹگام وغیرہ بڑے تجارتی شہر تھے لیکن وینس یا جینوا کی مانند وہ آزاد اور خود مختار شہر نہ تھے جن میں سرمایہ داروں کا سکہ چلتا ہو۔ ان کی زندگی اور موت تو مغل حاکموں کی مرضی پر موقوف تھی۔

اس معاشرتی جمود کا عکس اس وقت کے افکار و اعتقادات میں بھی ملتا ہے۔ کیونکہ کسی جامد معاشرے سے افکار تازہ کے نمو کی توقع فضول ہے۔ جس طرح کنوئیں کے بند پانی میں موجیں نہیں اٹھتیں اسی طرح بند سماج کے اندر بے اطمینانی، شک اور تلاش و تغیر کا جذبہ مشکل سے اُبھرتا ہے۔ چنانچہ ۱۷ویں، ۱۸ویں صدی میں کیا ہندو کیا مسلمان سب قسمت کے طلسم میں گرفتار تھے۔ کیا عالمِ دین اور صوفی، کیا سنت اور سادھو اور بھگت سب اسی بات پر زور دیتے تھے کہ یہ دنیا سرائے فانی ہے۔ اس سے دل نہ لگاؤ بلکہ عاقبت کو سدھارنے کی فکر کرو۔ جو اٹھتا تھا صبر و قناعت، فقر اور فروتنی کی تعلیم دیتا تھا۔ دنیاوی حالات کو بدلنے کی کوئی بھی تلقین نہیں کرتا تھا۔

یہ تھیں وہ بنیادی خرابیاں جنھوں نے مغلیہ تہذیب کی بہ ظاہر نہایت عالی شان اور سنگین عمارت کو دیمک کی طرح چاٹ کر کھوکھلا کر دیا تھا۔ اور جب اس کا سابقہ تازہ دم انگریزوں

سے پڑا تو معاشرے کے ذہنی اور مادی قوتوں میں اتنی طاقت باقی نہ رہی تھی کہ وہ کسی جگہ بھی دشمن کا جم کر مقابلہ کرسکتا۔

(۲)

ہندوستانی تہذیب کو شکست دراصل جنگِ پلاسی (۱۷۵۷ء) میں نہیں ہوئی بلکہ اس کی تقدیر کا فیصلہ ۱۴۵۳ء میں اُسی دن ہو گیا تھا جس دن سلطان محمد فاتح نے قسطنطنیہ (استنبول) کو فتح کیا تھا۔ قسطنطنیہ اُن دنوں دنیا کی سب سے بڑی تجارتی منڈی تھا۔ چین کے تجارتی قافلے بخارا اور سمرقند سے گزرتے ہوئے وہیں پڑاؤ ڈالتے تھے۔ ہندوستان کے قافلے کابل، ہرات، اصفہان اور تبریز سے ہوکر وہیں پہنچتے تھے۔ اسی طرح جاوا، لنکا، ساحلِ مالابار، گجرات اور سندھ کے جہاز قسطنطنیہ کے لئے اپنا مال اُرمز اور بصرے کی بندرگاہوں میں اُتارتے تھے۔ پھر وہ تجارتی راستہ بھی تھا جو یمن، شام و فلسطین سے قسطنطنیہ پر ختم ہوتا تھا۔ گویا قسطنطنیہ ان دنوں بین الاقوامی تجارت کا مرکزِ اتصال تھا۔ اس منڈی پر وینس، جینوا اور دوسرے اطالوی شہروں کے بیوپاریوں کا قبضہ تھا۔ یہ بیوپاری قسطنطنیہ میں اکٹھا ہونے والا مال اپنے جہازوں میں لاد کر فرانس، اسپین، پرتگال، ہالینڈ بلجیم، برطانیہ اور جرمنی کی بندرگاہوں تک لے جاتے تھے۔ اور مالا مال ہوتے تھے۔ اطالوی سوداگروں کی یہی خوشحالی اٹلی میں نشاۃ ثانیہ کا سبب بنی۔ اور علم و ادب، مصوری، موسیقی، عمارت سازی، اور دوسرے فنون کو بے حد فروغ ہوا اور اٹلی کے قریب قریب ہر بڑے شہر مثلاً پیڈوا، روم، بولونیا، جینوا، وینس، پیسا اور نیپلس میں بڑی بڑی یونیورسٹیاں قائم ہوگئیں۔ ان سب کی سرپرستی اٹلی کا تجارت پیشہ طبقہ کرتا تھا۔ قسطنطنیہ پر ترکوں کا قبضہ ہوا تو یہ تجارتی منڈی اطالوی بیوپاریوں کے ہاتھ سے نکل گئی لہٰذا ان کو ایک ایسے متبادل راستے کی تلاش ہوئی جو ترکوں کی دست بُرد سے محفوظ ہو۔ بارے نصف صدی کی مسلسل کوششوں کے بعد یہ گوہرِ مراد اُن کے ہاتھ آ گیا۔ ۱۴۹۲ء میں کولمبس نے جو ہندوستان کو ڈھونڈنے نکلا تھا امریکہ کو دریافت کرلیا۔ اور ۱۴۹۸ء میں واسکو ڈی گاما بحرِ اطلانٹک اور بحرِ ہند کو عبور کرتا ہوا کالی کٹ پہنچ گیا اور جب مغرب کے لئے مشرق کے استحصال کی راہیں کھل گئیں۔ اور یورپ میں سرمایہ داری نظام کی بنیاد پڑی۔ اور مشینی ایجادات اور سائنسی انکشافات اور جدید علوم فنون کا سلسلہ شروع ہوگیا۔

یورپ کے جدید انسان نے پندرھویں صدی میں جنم لیا البتہ اس کا شعور ۱۶ ویں اور ۱۷ ویں صدی میں بیدار ہوا۔ اس نئے انسان کا پہلا اور سب سے بڑا تاریخی کارنامہ جوہان گوٹن برگ نامی ایک جرمن کا بنایا ہوا چھاپہ خانہ تھا جس میں اس نے ۱۴۵۶ء میں متحرک ٹائپوں کی مدد سے پہلی کتاب چھاپی۔ (چین اور تبت میں لکڑی کے ٹھوس چھاپوں سے کتابیں چھاپنے کا رواج صدیوں پیشتر سے تھا مگر کسی کو اس میں اصلاح کرنے کی توفیق نہیں ہوئی تھی) تھوڑے ہی عرصے میں یورپ کے ہر بڑے شہر میں چھاپے خانے قائم ہوگئے اور کتابیں چھپنے لگیں۔ چھاپے خانوں کے رواج پانے سے علم پر سے کلیسا کی صدیوں کی اجارہ داری ختم ہوگئی۔ روشن خیال فلسفیوں اور سائنس دانوں کو بھی اپنے خیالات اور تجربات لوگوں تک پہنچانے کا موقع ملنے لگا۔ اور ذہنی انقلاب کی راہیں کھل گئیں۔

کولمبس اور واسکوڈی گاما نے نئی دنیائیں جان پر کھیل کر دریافت کی تھیں۔ لیکن بحرِ اطلانتک اور بحرِ ہند کے سے خطرناک سمندروں کو بادبانی جہازوں میں عبور کرنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہ تھی۔ لہٰذا ضرورت اس بات کی تھی کہ جہاز رانی کے ایسے آلات و اوزار ایجاد کئے جائیں جن سے بحری سفر کی دشواریاں کم ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ سولہویں صدی کی بیشتر سائنسی ایجادوں کا تعلق علمِ فلکیات سے ہے کہ جہازوں کی صحیح رہنمائی اجرامِ فلکی ہی کی مدد سے ہوسکتی تھی یا جہازوں میں استعمال ہونے والے آلات سے۔

اسی اثناء میں کوپرنی کس (۱۴۷۳ء۔ ۱۵۴۳ء) نامی سائنسدان نے ایک ایسا انقلابی انکشاف کیا کہ علم و اعتقاد کی دنیا زیر و زبر ہوگئی۔ کوپرنی کس پولینڈ کا باشندہ تھا۔ لیکن اس کی تعلیم روم یونیورسٹی میں ہوئی تھی اور وہ وہیں فلکیات کا پروفیسر تھا۔ اس زمانے میں کیا مشرق کیا مغرب ہر جگہ طلبا کو بطلیموس (۱۲۷ء۔ ۱۵۱ء) مصنف المجسطی کے نظامِ فلکی کی تعلیم دی جاتی تھی۔ اس نظام کو یہودیوں، عیسائیوں اور مسلمانوں میں تقدس کا درجہ حاصل تھا اور اس کی مخالفت کفر و الحاد سے کم نہیں سمجھی جاتی تھی۔ بطلیموسی نظام کے مطابق زمین کائنات کا مرکز ہے۔ اور سورج، چاند ستارے زمین ہی کے گرد گھومتے ہیں۔ حالانکہ مشہور یونانی فلسفی اور حساب داں فیثا غورث (۵۸۲۔ ۵۰۷ ق م) نے بطلیموس سے پانچ سو برس پیشتر علم حساب کی مدد سے یہ دعویٰ کیا تھا کہ

کائنات کا مرکز زمین نہیں بلکہ سورج ہے لیکن ارسطو کی دلیلوں کے آگے اس کی کسی نے نہ سنی۔

کوپرنی کس فیثا غورث کی دلیلوں سے واقف تھا اور اس کا ذہن بھی یہی گواہی دیتا تھا کہ فیثا غورث کا دعویٰ معقول ہے۔ لیکن بطلیموس کو رد کرنے کے لئے اس کے پاس کوئی ثبوت نہ تھا۔ اس کے علاوہ وہ کلیسائے روم کو بھی ناراض کرنا نہیں چاہتا تھا۔ لہٰذا اس نے معلمی سے استعفےٰ دے دیا اور پولینڈ واپس چلا گیا۔ اور فلکیات کے مطالعے میں مصروف ہوگیا۔ اس نے ۱۵۰۹ء اور ۱۵۱۱ء کے گہنوں کا خاص طور سے مطالعہ کیا اور سیاروں کی حرکت کا جو مفروضہ اس نے بنایا تھا اس کے مطابق زہرہ، مشتری، عطارد اور زحل کے مقامات کے بارے میں پیش قیاسی کر دی۔ یہ پیش قیاسی حرف بہ حرف صحیح ثابت ہوئی۔ گویا نظامِ بطلیموسی کا رد ہاتھ آ گیا۔

تب کوپرنی کس نے "اجرامِ فلکی کی حرکت و گردش" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی اور یہ ثابت کیا کہ کائنات کا مرکز زمین نہیں بلکہ سورج ہے اور تمام سیارے بشمول زمین اس کے گرد گھومتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ زمین گول ہے اور وہ خود اپنے محور پر چوبیس گھنٹے میں گردش کر جاتی ہے مگر کلیسا کے خوف سے وہ اس کتاب کو اپنی زندگی میں شائع نہ کر سکا۔ مطبوعہ کتاب کا نسخہ کوپرنی کس تک اس وقت پہنچا جب وہ دم توڑ رہا تھا۔

اس کتاب کا شائع ہونا تھا کہ پادریوں میں تہلکہ مچ گیا مگر کوپرنی کس نے اپنی تصنیف پاپائے روم کے نام معنون کی تھی جو اتفاق سے قدرے روشن خیال آدمی تھا۔ اس لئے رومن کیتھولک پادریوں کو خاموش ہونا پڑا۔ البتہ مارٹن لوتھر اور جان کالون جیسے عیسائی "مصلحین" نے کوپرنی کس کی شدت سے مخالفت کی اور اس کو احمق، جاہل، اور انجیل کی تعلیمات کا دشمن سب کچھ کہہ ڈالا۔

کوپرنی کس کے ان نظریوں کی سچائی اور افادیت کا اندازہ ممکن ہے کہ زمین پر نقل و حرکت کرتے وقت نہ ہو سکے لیکن آج کل بھی کوئی ہوائی جہاز یا پانی کا جہاز ان نظریوں کی خلاف ورزی کر کے ایک دن سلامت نہیں رہ سکتا۔

دوسرا سائنس داں جس نے کوپرنی کس کے کام کو آگے بڑھایا گلیلیو (۱۵۶۴ء - ۱۶۴۲ء) تھا۔ اس کے کارناموں کے باعث برٹرنڈرسل گلیلیو کو جدید سائنس کا بانی کہتا ہے۔ گلیلیو پیسا

(اٹلی) کا رہنے والا تھا۔ اور اس نے وہیں یونیورسٹی میں تعلیم پائی تھی۔ ایک دن وہ گرجا گھر میں بیٹھا ہوا تھا کہ اس کی نظر چھت سے لٹکے ہوئے فانوس پر پڑی جو برابر ہل رہا تھا۔ گھر آ کر اس نے جستے کی چھوٹی بڑی گولیاں لیں، ان کو چھوٹی بڑی رسیوں سے باندھا۔ اور ایک ساتھ چھت سے لٹکا دیا۔ اس نے دیکھا کہ وزن سے قطع نظر سب گولیاں حرکت کا فاصلہ مساوی وقت میں طے کرتی ہیں۔ دیوار گھڑی کا پنڈولم اس کے بعد بنا۔ گلیلیو کی دوسری دریافت یہ تھی کہ بلندی سے زمین پر گرنے میں تمام اشیا خواہ بھاری ہوں یا ہلکی مساوی وقت لیتی ہیں۔ انھیں دریافتوں کی بنا پر گلیلیو نے حرکیات (Dynamics) کے قوانین وضع کئے۔ دوربین کا موجد بھی گلیلیو ہے حالانکہ ولندیزی سائنس داں بھی کام چلاؤ دوربین بنانے لگے تھے۔

گلیلیو کی ایجادوں پر پادریوں کو بہت غصہ آیا چنانچہ ۱۶۱۶ء میں اس پر بدعت کے جرم میں کلیسا کی مذہبی عدالت میں مقدمہ چلایا گیا۔ گلیلیو نے یہ تو کہا کہ "میں اس خیال سے باز آتا ہوں کہ سورج کائنات کا مرکز ہے اور ساکت ہے" مگر پھر دھیرے سے بولا کہ "خواہ میں کچھ کہوں زمین سورج کے گرد گھومتی رہے گی۔"

کلیسا کی سائنس دشمنی کے باعث اٹلی میں سائنسی تجربات کا سلسلہ رُک گیا۔ لیکن مغربی یورپ بالخصوص برطانیہ اور ہالینڈ وغیرہ میں سائنس کی رفتار برابر ترقی کرتی رہی۔ جرمن سائنس داں کیپلر (۱۵۷۱ء۔۱۶۳۰ء) نے اجرامِ فلکی کی حرکت کے تین قانون دریافت کئے۔ ولیم ہاروے (۱۵۷۸ء۔۱۶۵۷ء) نے قلب کی حرکت اور خون کی گردش کا راز معلوم کیا۔ گلیلیو کے شاگرد توری چلی (۱۶۰۸ء۔۱۶۴۷ء) نے بیرا میٹر بنایا جس سے موسم کے حالات کا پتہ چل سکتا تھا۔ پسکل (۱۶۲۳ء۔۱۶۲۶ء) نے حساب کرنے کی مشین ایجاد کی اور Hydrolic Press اور Hydrolic Jack کی بنیاد رکھی۔ رابرٹ بوائل نے (۱۶۲۱ء۔۱۶۹۱ء) گیس کے دباؤ کا قانون معلوم کیا۔ جو اسٹیم انجن اور ڈیزل انجن کی اساس بنا۔ چنانچہ ہوا اور گیس سے چلنے والی تمام مشینیں بوائل ہی کے قانون کے مطابق بنتی ہیں۔ اور پھر سترہویں صدی کے سب سے بڑے سائنس داں سر اسحاق نیوٹن (۱۶۴۲ء۔۱۷۲۷ء) کے کارناموں سے کون واقف نہیں جس نے کششِ ثقل کا قانون دریافت کیا۔

یہ تو ان سائنس دانوں کا ذکر ہے جن کے نام اور کام سے ہر طالب علم واقف ہے ورنہ ۱۶ ویں اور ۱۷ ویں صدی کی سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کی فہرست بہت طویل ہے۔ اگر کسی کو تفصیلات جاننے کا شوق ہو تو اس کو وولف کی کتاب (A History of Science Technology and Philosophy) جلد اوّل و دوئم پڑھنی چاہئے۔ جہاں تک سائنسی اور میکانکی ایجادوں کا تعلق ہے پہلی خوردبین ۱۵۹۰ء میں، دُوربین ۱۶۰۸ء میں، تھرمامیٹر ۱۶۱۳ء میں، بیرومیٹر ۱۶۴۳ء میں، ہوائی پمپ ۱۶۵۴ء میں اور پنڈولم سے چلنے والی دیواری گھڑی ۱۶۵۷ء میں وضع ہوئی۔ ان کے علاوہ بحری جہازوں میں کام آنے والے درجنوں آلات و اوزار بھی اسی زمانے میں ایجاد ہوئے۔ اور جن علوم نے خاص طور پر فروغ پایا ان میں فلکیات، میکانکس، طبعیات (روشنی، حرارت، آواز، مقناطیسیت، اور برقیات) کیمسٹری، طب، ارضیات، نباتیات قابلِ ذکر ہیں۔

مگر یورپ کے سائنس دانوں نے اپنی دریافتوں اور ایجادوں کو راز میں نہیں رکھا۔ بلکہ ان کے بارے میں کتابیں بھی شائع کیں تاکہ دوسرے اُن سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اُنہوں نے آپس میں تبادلۂ خیال کے لئے جگہ جگہ سائنسی کلب بھی بنائے جو آگے چل کر شہرۂ آفاق سوسائیٹیوں میں تبدیل ہو گئے۔ اس قسم کی پہلی سوسائٹی ۱۵۶۰ء کے لگ بھگ نیپلس (اٹلی) میں قائم ہوئی۔ لیکن کلیسا نے جلد ہی اُس پر جادوگری کا الزام لگا دیا۔ اور وہ بند ہو گئی۔ دوسری سوسائٹی روم میں ۱۶۰۱ء میں بنی اور تیس برس تک زندہ رہی۔ اس کے اراکین میں گلیلو بھی شامل تھا۔ تیسری ۱۶۵۷ء میں فلورنس میں بنی اور دس سال تک کام کرتی رہی۔

برطانیہ میں پہلا سائنسی ادارہ ۱۶۴۴ء میں لندن میں قائم ہوا۔ مگر پادریوں کے فساد کے خوف سے کلب کے بانیوں نے اس کا نام "فلاسوفیکل کالج" رکھا۔ کلب کے ارکان کی تعداد پندرہ سے زیادہ نہ تھی لیکن وہ ہر ہفتے باقاعدگی سے اکٹھا ہو کر سائنسی مسائل پر بحث و مباحثہ کرتے تھے۔ ایسا ہی ایک کلب آکسفورڈ میں "فلاسفیکل سوسائٹی" کے نام سے کھلا۔ ۱۶۶۰ء میں انہیں کلبوں کی اساس پر برطانوی رائل سوسائٹی کا قیام شاہی فرمان سے عمل میں آیا۔ یہ سوسائٹی اب تک قائم ہے۔ اسی اثناء میں فرانس میں بے شمار سائنسی سوسائٹیاں وجود میں آئیں اور تب ۱۶۶۶ء میں پیرس اکیڈیمی قائم ہوئی۔ برلن اکیڈیمی ۱۷۰۰ء میں اور سینٹ پیٹرس برگ (لینن

گراؤ) اکیڈمی ۱۷۲۴ء میں بنی۔

یہی زمانہ معاشیات میں مرکنٹائل سسٹم اور سیاسیات میں معاہدۂ عمرانی کا ہے۔ مرکنٹائل سسٹم ابھرتے ہوئے تجارت پیشہ ملکوں کا معاشی نظریہ تھا۔ اس کی رُو سے روپیہ اور دولت ایک ہی شے تصوّر کی جاتی تھی۔ اور مصنوعات کی پیداوار بڑھانے اور برآمد میں اضافہ کرنے اور درآمد پر پابندیاں لگانے اور نوآبادیات پر قبضہ کرنے کی تلقین کی جاتی تھی۔ معاہدۂ عمرانی کے دو بڑے مبلغوں ہابس (۱۵۸۸ء۔۱۶۷۹ء) اور جان لاک (۱۶۳۲ء۔۱۷۰۴ء) کی تحریروں نے برطانیہ میں نمائندہ حکومت کی تحریک پر گہرا اثر ڈالا۔

مغرب کے جدید فلسفے کی بنیاد بھی سولہویں صدی میں پڑی۔ اس دور کے فلسفیوں میں فرانسس بیکن، ڈیکارٹ اور اسپائنوزا کے نام سرفہرست ہیں۔ بیکن (۱۵۶۱ء۔۱۶۲۶ء) انگلستان کا باشندہ تھا۔ وہ علم کو طاقت خیال کرتا تھا۔ اور اس کے نزدیک فلسفہ کا منصب یہ تھا کہ سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کے ذریعہ انسان کو عناصرِ قدرت پر قابو پانے میں مدد دے۔ اسی وجہ سے وہ تجربے پر بڑا زور دیتا تھا۔ اور تجربے ہی میں اس کی جان گئی۔ ایک دن جب برف پڑ رہی تھی تو وہ مرغی کے پیٹ میں برف بھر کر تبرید کا تجربہ کرنے باہر نکلا۔ سردی کی وجہ سے اس کو نمونیہ ہوگیا۔ اور وہ وفات پا گیا۔

بیکن پہلا جدید فلسفی ہے جس نے استخراجی طریقۂ فکر (Deduction) پر استقرائی طریقے کو ترجیح دی۔ یعنی کُل سے جُز کے بجائے جُز سے کل تک پہنچنے کو۔ وہ کہتا تھا کہ "ہم کو مکڑی نہیں ہونا چاہئے جو اپنے اندر کی چیزوں سے جالے بنتی ہے۔ اور نہ چیونٹی جو صرف چیزیں جمع کرتی ہے بلکہ شہد کی مکھی ہونا چاہئے جو رس جمع بھی کرتی ہے اور پھر اس کو ترتیب دے کر نئی چیز پیدا کرتی ہے۔"[۱۱]

ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء۔۱۶۵۰ء) وہی فلسفی ہے جس کے نظریات سے ڈاکٹر برنیئر نے نواب دانش مند خاں کو روشناس کیا تھا۔ البتہ یہ نہ پتہ چلا کہ نواب صاحب نے ڈیکارٹ اور گیسنڈی (فرانسیسی سائنس دان) سے کہاں تک استفادہ کیا۔ ڈیکارٹ جدید فلسفۂ تشکیک کا بانی خیال کیا جاتا ہے مگر وہ خالی خولی فلسفی نہ تھا بلکہ علم حساب اور طبیعیات میں بھی اس نے بیش قیمت اضافے

گئے۔ وہ مشینوں سے اتنا مرعوب تھا کہ انسانوں اور جانوروں کو بھی ذی رُوح مشینوں سے تعبیر کرتا تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ہمارا علم محدود ہے ورنہ ہم کیمسٹری اور حیاتیات کو بھی مشین کے اصول پر مرتب کر لیتے۔ اس کا دعویٰ تھا کہ تخم جو ترقی کر کے جانور یا درخت بن جاتا ہے۔ تو اس کا یہ عمل بھی خالص میکانکی ہے۔ وہ فلسفہ اور سائنس دونوں میں قانونِ جبر کا قائل تھا۔

سولھویں اور سترھویں صدی کے اس مختصر جائزے سے بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ اہلِ یورپ نے سائنسی دریافتوں اور ایجادوں کے ذریعہ اپنی فکری اور مادّی توانائی میں کس حد تک اضافہ کر لیا تھا۔ ان کی تجارتی سرگرمیاں برابر بڑھتی جا رہی تھیں۔ ان کی صنعتوں کو دن دُونی رات چوگنی ترقی ہو رہی تھی۔ ان کے شوقِ جستجو اور ذوقِ سفر کے آگے سمندر کی موجیں اور دشت و صحرا کی صعوبتیں کوئی حقیقت نہ رکھتی تھیں۔ وہ ایشیا کی بے پناہ دولت پر للچائی نظریں ڈال رہے تھے۔ اپنے علم و ہنر کی برتری کے باعث ان میں مشکل مہم کو سر کرنے کا حوصلہ اور اعتماد پیدا ہو گیا تھا۔ اور وہ اورنگ زیب کے عہد ہی میں ہندوستان پر قبضہ کرنے کے منصوبے بنانے لگے تھے۔

چنانچہ دسمبر ۱۶۸۷ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے ڈائریکٹروں نے اپنے نمائندے کو مدراس یہ ہدایت نامہ بھیجا تھا کہ "تمہارا فرض ہے کہ وہاں پر ایک ایسی سول اور فوجی قوت قائم کرو اور اس کی کفالت کے لئے اتنی مالی آمدنی پیدا کرو کہ وہ ہندوستان میں ہمیشہ کے لئے ایک وسیع اور مستحکم برطانوی مقبوضے کی بنیاد بن جائے۔"؎

اُدھر یورپ میں صنعتی، سماجی اور ذہنی انقلاب کے باعث زندگی کا پرانا نظام بدل رہا تھا اور انسان اپنے لئے ایک نیا ماحول، نئی دنیا تخلیق کر رہا تھا۔ لیکن اِدھر ہمارے ملک کے فرماں روا اور امراء سلطنت ان تغیرات سے بے خبر عالی شان عمارتیں بنوانے، رقص و موسیقی کی محفلیں سجانے، شعر و سخن کی مجلسیں آراستہ کرنے، زرق برق لباس پہننے اور عمدہ عمدہ کھانے پکوانے میں مصروف رہتے تھے۔ مغربی دریافتوں اور ایجادوں سے بہرہ اندوز ہونے کے اگر مواقع ملتے تھے تو بھی ان سے فائدہ نہ اٹھاتے تھے۔ مثلاً ہم لکھ آئے ہیں کہ پُرتگالیوں نے گوا میں چھاپے خانے ۱۵۷۶ء میں لگا لئے تھے۔ ان چھاپے خانوں میں وہ اپنی مذہبی کتابیں چھاپتے اور ہندوستانیوں میں

تقسیم کرتے تھے۔ کہتے ہیں کہ یہ مطبوعہ کتابیں اکبر کی نظر سے بھی گزریں لیکن اس روشن خیال بادشاہ کو بھی چھاپے خانوں کی افادیت کا اندازہ نہ ہوا بلکہ اس نے چھاپے خانے کی تجویز کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ مطبوعہ کتابوں کا خط بہت خراب ہے اور اس سے خوش نویسوں کی روزی ماری جائے گی۔ پرتگالی پادریوں کی شاہی دربار میں آمدورفت ۱۵۸۱ء ہی میں شروع ہوگئی تھی۔ اور بعض شہزادوں کو پرتگالی زبان سیکھنے کا حکم بھی ملا تھا۔ مگر اس تعلیم کا کوئی نتیجہ نہ نکلا۔ جہانگیر، شاہجہاں اور اورنگ زیب کے عہد میں تو انگریز سفارتیں بھی آنے لگی تھیں۔ اس کے علاوہ قریب قریب ہر بڑے تجارتی شہر میں انگریزوں کی کوٹھیاں تھیں مگر کسی ہندوستانی امیر یا سوداگر یا دانشور کو ان کی زبان سیکھنے، ان کی کتابیں پڑھنے، ان سے مغربی علوم وفنون کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کی توفیق نہ ہوئی۔ حبیب اللہ نامی ایک شخص نے انگلستان کا سفر بھی کیا تھا لیکن نہ تو وہ اپنے ساتھ کوئی مشین لایا اور نہ وہاں کی صنعتی سرگرمیاں اس کو نظر آئیں۔ جہانگیر کو انگریز سوداگر اپنے ملک کی عجوبہ چیزیں بطور تحفہ پیش کرتے تھے۔ لیکن بادشاہ سلامت یا کسی وزیر نے برطانیہ کی ایجاد کردہ کسی مشین کی فرمائش نہ کی۔ بس تصویروں کی نقلیں بنواتے رہے۔ حجاج کے قافلے ہر سال ولندیزی، برطانوی یا پرتگالی جہازوں میں مکہ معظمہ جاتے تھے۔ مگر کسی حاجی نے مغربی جہازوں کے کل پرزوں کو دیکھنے یا ویسے ہی کل پرزے بنانے کی تکلیف نہیں کی۔ کسی حاجی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ لاؤ لگے ہاتھوں یورپ کی سیر کرلیں اور دیکھیں کہ اہل مغرب کی دنیا کیسی ہے۔ حتیٰ کہ ٹھٹھہ، احمد آباد، بمبئی، مدراس، اور ہگلی کے ہندوستانی تاجروں نے بھی انگریز تاجروں سے کچھ نہ سیکھا۔

یہ تھی وہ خود کفیل اور حصار بند ذہنیت جس کے باعث ہم کو آنے والے خطرات کی خبر نہ ہوئی اور نہ ہم نے اس سیلاب بلا کا مقابلہ کرنے کی خاطر اپنی ذہنی اور سماجی توانائی میں اضافہ کرنے کی تدبیریں اختیار کیں۔ ہم نے انگریزوں کی قوت کا اندازہ ان کی قلیل تعداد سے لگایا اور یہ بھول گئے کہ بابر نے بہت مختصر فوج سے لودھیوں اور راجپوتوں کے جم غفیر کو شکست دی تھی۔ ہم نے دشمن کی ذہنی تربیت، اس کے جدید آلات و اوزار، اس کی بحری طاقت، اس کے فن جنگ، اس کے لڑائی کے ہتھیار، اس کی سیاسی سوجھ بوجھ، کسی کو بھی درخور اعتنا نہ سمجھا بلکہ اس کو

گھٹیا درجے کا سوداگر خیال کرتے رہے۔ اس ناعاقبت اندیشی کا خمیازہ ہم کو پہلے حیدرآباد دکن میں پھر ارکاٹ میں اور بالآخر بنگال میں بھگتنا پڑا۔ مگر ہم اب تک اپنے جی کو یہ کہہ کو خوش کر لیتے ہیں کہ جنگِ پلاسی میں ہندوستان کو شکست میر جعفر کی غدّاری کی وجہ سے ہوئی تھی۔ حالانکہ میر جعفر تو تاریخ کا ایک بہانہ تھا۔ شکست کے اسباب دراصل وہی تھے جن کا ذکر ہم نے اس باب میں کیا ہے۔

## حوالہ جات

۱۔ برٹرنڈرسل، مغربی فلسفہ کی تاریخ، ص ۵۶۵

۲۔ Advanced History, p.639

## ضمیمہ

# پاکستانی تہذیب کی پہچان

ہر قوم کی اپنی جداگانہ شخصیت ہوتی ہے۔ اس شخصیت کے بعض پہلو دوسری تہذیبوں سے ملتے جلتے ہیں۔ لیکن بعض ایسی انفرادی خصوصیتیں ہوتی ہیں جو ایک قوم کی تہذیب کو دوسری تہذیبوں سے الگ اور ممتاز کر دیتی ہیں۔ ہر قومی تہذیب اپنی انہیں انفرادی خصوصیتوں سے پہچانی جاتی ہے۔

جب سے پاکستان ایک آزاد ریاست کی حیثیت سے وجود میں آیا ہے ہمارے دانشور پاکستانی تہذیب اور اس کے عناصرِ ترکیبی کی تشخیص میں مصروف ہیں۔ وہ جاننا چاہتے ہیں کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی یا ہم نے فقط اپنی خواہش پر حقیقت کا گمان کر لیا ہے۔ پاکستانی تہذیب کی تلاش اس مفروضے پر مبنی ہے کہ پاکستان ایک قومی ریاست ہے اور چونکہ ہر قومی ریاست کی اپنی ایک علیحدہ تہذیب ہوتی ہے لہٰذا پاکستان کی بھی ایک قومی تہذیب ہے یا ہونی چاہیے۔

لیکن پاکستانی تہذیب پر غور کرتے وقت ہمیں بعض امور ذہن میں رکھنے چاہئیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ریاست فقط ایک جغرافیائی یا سیاسی حقیقت ہوتی ہے اور قوم اور اسی کے واسطے سے قومی تہذیب ایک سماجی حقیقت ہوتی ہے۔ چنانچہ یہ ضروری نہیں ہے کہ ریاست اور قوم کی سرحدیں ایک ہوں۔ مثلاً جرمن قوم ان دنوں دو آزاد ریاستوں میں بٹی ہوئی ہے۔ یہی حال کوریا اور ویت نام کا ہے۔ مگر جب ہم جرمنی، کوریا اور ویت نام کی قومی تہذیب سے بحث کریں گے تو ہمیں مشرقی اور مغربی جرمنی، جنوبی اور شمالی کوریا اور جنوبی اور شمالی ویت نام کو ایک تہذیبی یا قومی وحدت ماننا پڑے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ریاست کے حدود گھٹتے بڑھتے رہتے ہیں۔ مثلاً

پاکستان کی سرحدیں آج وہ نہیں ہیں جو ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو تھیں۔ مگر قوموں اور قومی تہذیبوں کے حدود بہت مشکل سے بدلتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ بعض ریاستوں میں ایک ہی قوم آباد ہوتی ہے جیسے جاپان میں جاپانی قوم، اٹلی میں اطالوی قوم اور فرانس میں فرانسیسی قوم، ایسی ریاستوں کو قومی ریاست کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض ریاستوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہیں۔ جیسے کینیڈا میں برطانوی اور فرانسیسی قومیں، چیکوسلواکیہ میں چیک اور سلاف، عراق میں عرب اور کُرد، سوویت یونین میں روسی اور ازبیک، تاجیک وغیرہ۔ جن ملکوں میں فقط ایک قوم آباد ہوتی ہے وہاں ریاستی تہذیب اور قومی تہذیب ایک ہی حقیقت کے دو نام ہوتے ہیں۔ لیکن جن ملکوں میں ایک سے زیادہ قومیں آباد ہوں وہاں ریاستی تہذیب کی تشکیل و تعمیر کا انحصار مختلف قوموں کے طرزِ عمل، طرزِ فکر، اور طرزِ احساس کے ربط و آہنگ پر ہوتا ہے۔ اگر اتفاق اور رفاقت کی قوتوں کو فروغ ہو تو رفتہ رفتہ ایک بین قومی تہذیب تشکیل پاتی ہے۔ اور اگر باہمی نفاق اور عداوت کا زور بڑھے، اگر مختلف قومیں صنعت و حرفت میں، زراعت و تجارت میں علوم و فنون میں ایک دوسرے پر غلبہ پانے یا ایک دوسرے کا استحصال کرنے کی کوشش کریں یا ایک دوسرے سے نفرت کریں۔ اگر ملک میں اعتماد کے بجائے شک وشبہ اور بدگمانی کی فضا پیدا ہو جائے تو مختلف تہذیبی اکائیوں کی سطح اونچی نہیں ہو سکتی اور نہ ہی ان کے ملاپ سے کوئی ریاستی تہذیب اُبھر کر سامنے آ سکتی ہے۔

کسی معاشرے کی بامقصد تخلیقات اور سماجی اقدار کے نظام کو تہذیب کہتے ہیں۔ تہذیب معاشرے کی طرزِ زندگی اور طرزِ فکر و احساس کا جوہر ہوتی ہے۔ چنانچہ زبان، آلات و اوزار پیدا کرنے کے طریقے اور سماجی رشتے، رہن سہن، فنونِ لطیفہ، علم و ادب، فلسفہ و حکمت، عقائد و افسوں، اخلاق و عادات، رسوم و روایات، عشق و محبت کے سلوک اور خاندانی تعلقات وغیرہ تہذیب کے مختلف مظاہر ہیں۔

انگریزی زبان میں تہذیب کے لئے "کلچر" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ کلچر لاطینی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں "زراعت، شہد کی مکھیوں، ریشم کے کیڑوں، سیپیوں یا بیکٹریا کی پرورش یا افزائش کرنا، جسمانی یا ذہنی اصلاح و ترقی، کھیتی باڑی کرنا۔"

اردو، فارسی اور عربی میں کلچر کے لئے تہذیب کا لفظ استعمال ہوتا ہے تہذیب عربی زبان کا لفظ ہے۔ اس کے لغوی معنی ہیں کسی درخت یا پودے کو کاٹنا، چھانٹنا، تراشنا تاکہ اس میں نئی شاخیں نکلیں اور نئی کونپلیں پھوٹیں۔ فارسی میں تہذیب کے معنی ''آراستن پیراستن، پاک و درست کردن و اصلاح نمودن'' ہیں۔ اردو میں تہذیب کا لفظ عام طور سے شائستگی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص بڑا مہذّب ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ شخص مذکور کے بات چیت کرنے، اُٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کا انداز روایتی معیار کے مطابق ہے۔ وہ ہمارے آدابِ مجلس کو بڑی خوبی سے برتتا ہے اور شعر و شاعری یا فنونِ لطیفہ کا سُتھرا ذوق رکھتا ہے۔

تہذیب کا یہ مفہوم دراصل ایران اور ہندوستان کے امراء و عمائدین کے طرزِ زندگی کا پرتو ہے۔ یہ لوگ تہذیب کے تخلیقی عمل میں خود شریک نہیں ہوتے تھے اور نہ تخلیقی عمل اور تہذیب میں جو رشتہ ہے اس کی اہمیت کو محسوس کرتے تھے۔ وہ تہذیب کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونا تو جانتے تھے لیکن فقط تماشائی بن کر، اداکار کی حیثیت سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تہذیب کا تخلیقی کردار اُن کی نظروں سے اوجھل رہا۔ اور وہ آدابِ مجلس کی پابندی ہی کو تہذیب سمجھنے لگے۔ وہ جب ''تہذیبِ نفس'' یا ''تہذیبِ اخلاق'' کا ذکر کرتے تھے تو اس سے ان کی مراد نفس یا اخلاق کی طہارت یا اصلاح ہوتی تھی۔

سرسیّد احمد خاں ہمارے پہلے دانشور ہیں جنہوں نے تہذیب کا جدید مفہوم پیش کیا۔ انہوں نے تہذیب کی جامع تعریف کی۔ اور تہذیب کے عناصر و عوامل کا بھی جائزہ لیا۔ چنانچہ اپنے رسالے ''تہذیب الاخلاق'' کے اغراض و مقاصد بیان کرتے ہوئے سرسیّد پرچے کی پہلی اشاعت (۱۸۷۰ء) میں لکھتے ہیں کہ:

> ''اس پرچے کے اجراء سے مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کو کامل درجے کی سولزیشن (Civilisation) یعنی تہذیب اختیار کرنے پر راغب کیا جاوے تاکہ جس حقارت سے (سویلائزڈ) مہذّب قومیں ان کو دیکھتی ہیں وہ رفع ہووے اور وہ بھی دنیا میں معزز و مہذّب قومیں کہلاویں۔ سولزیشن انگریزی کا لفظ

ہے جس کا تہذیب ہم نے ترجمہ کیا ہے۔ مگر اس کے معنی نہایت وسیع ہیں۔ اس سے مراد ہے انسان کے تمام افعالِ ارادی، اخلاق اور معاملات اور معاشرت اور تمدن اور طریقہ تمدن اور صرفِ اوقات اور علوم اور ہر قسم کے فنون و ہنر کو اعلیٰ درجے کی عمدگی پر پہنچانا اور ان کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی سے برتنا جس سے اصل خوشی اور جسمانی خوبی ہوتی ہے اور تمکین و وقار اور قدر و منزلت حاصل کی جاتی ہے۔ اور وحشیانہ پن اور انسانیت میں تمیز نظر آتی ہے۔"[۱۱]

سرسید نے کلچر اور سولزیشن کو خلط ملط کر دیا ہے لیکن اس میں ان کا قصور نہیں ہے بلکہ بیشتر دانایانِ مغرب کے ذہنوں میں اس وقت تک کلچر اور سولزیشن کا فرق واضح نہیں ہوا تھا۔

سرسید نے تہذیب الاخلاق ہی میں تہذیب پر دو مفصل مضمون بھی لکھے تھے۔ پہلے مضمون کا عنوان "تہذیب اور اس کی تعریف" اور دوسرے کا "سولزیشن یعنی شائستگی اور تہذیب" تھا۔ یہ مضامین جیسا کہ خود سرسید احمد خان نے اعتراف کیا ہے ٹامس بکل (۱۸۲۱ء۔۱۸۶۲ء) کی کتاب سے ماخوذ ہیں۔

ٹامس بکل برطانیہ کا مشہور مورخ تھا۔ وہ تہذیبِ عالم کی مفصل تاریخ کئی جلدوں میں لکھنا چاہتا تھا۔ لیکن ابھی فقط دو جلدیں شائع ہوئی تھیں (۱۸۶۱ء) کہ بکل کا انتقال ہو گیا۔

بکل نے انسانی تہذیب کی تاریخ سائنسی معلومات کی روشنی میں لکھنے کی کوشش کی تھی اور استقرائی اصولوں کی بنیاد پر انسانی تاریخ کے کچھ "قوانین" بھی وضع کیے تھے۔ مثلاً موسم کا قانون — اور یہ ثابت کیا کہ انسانی تہذیب پر طبعی ماحول اور موسم کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ پھر اس قانون سے اس نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ تہذیب فقط یورپ میں ترقی کر سکتی ہے کیونکہ یورپ کا موسم بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ بکل کے "نظریات" گو تاریخی حقائق کے سراسر خلاف تھے (وادیٔ سندھ، وادیٔ نیل اور وادیٔ دجلہ و فرات کی قدیم تہذیبوں کا طبعی ماحول یورپ سے مختلف تھا۔ پھر بھی ان تہذیبوں کی عظمت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔) اس کے باوجود اہلِ فرنگ نے بکل کے خیالات کا بڑی گرم جوشی سے خیر مقدم کیا تھا۔ کیونکہ اس نے سفید فام قوموں کے غلبے اور ایشیائی قوموں کی غلامی کو قانونِ قدرت کی شکل دی تھی اور اس طرح برطانیہ کے

سامراجی مفادات کے لئے ایک نظریاتی جواز پیش کیا تھا۔

ہیگل، مارکس اور دوسرے مغربی مفکرین انسانی تہذیب کے ارتقاء کے قانون کو ہگل سے بہت پہلے دریافت کر چکے تھے لیکن سرسید ان مفکرین کے خیالات سے واقف نہ تھے۔ پھر بھی سرسید کا یہ کارنامہ کیا کم ہے کہ انہوں نے ہمیں تہذیب کے جدید مفہوم سے آشنا کیا۔ تہذیب کی تشریح کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں کہ:

"جبکہ ایک گروہ انسانوں کا کسی جگہ اکٹھا ہو کر بستا ہے تو اکثر ان کی ضرورتیں اور ان کی حاجتیں، ان کی غذائیں اور ان کی پوشاکیں ان کی معلومات اور ان کے خیالات، ان کی مسرت کی باتیں اور ان کی نفرت کی چیزیں سب یکساں ہوتی ہیں اور اسی لئے برائی اور اچھائی کے خیالات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ اور برائی کو اچھائی سے تبدیل کرنے کی خواہش سب میں ایک سی ہوتی ہے۔ اور یہی مجموعی خواہش تبادلہ یا مجموعی خواہش سے وہ تبادلہ اُس قوم یا گروہ کی سولزیشن ہے۔"[۲]

سرسید احمد خان نے انسان اور انسانی تہذیب کے بارے میں اب سے سو(۱۰۰) سال پیشتر ایسی معقول باتیں کہی تھیں جو آج بھی سچی ہیں جن پر غور کرنے سے تہذیب کی اصل حقیقت کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ مثلاً سرسید کہتے تھے کہ "انسان کے افعال اور نیچر کے قاعدوں میں نسبت قریبی ہے۔"[۳] یعنی انسانی معاشرے اور نیچر کی حرکت کے قانون یکساں ہیں۔ دوسرے یہ کہ "انسان کے افعال اور ان کے باہمی معاشرت کے کام کسی قانونِ معین کے تابع ہیں۔" اتفاقیہ نہیں ہیں۔ تیسرے یہ کہ "انسان کے افعال ان کی خواہش کے نتیجے نہیں ہیں بلکہ حالات ماسبق کے نتیجے ہیں" چوتھے یہ کہ "کوئی انسانی معاشرہ تہذیب سے خالی نہیں ہے" اور پانچویں یہ کہ "انسان نیچر کو تبدیل کرتا ہے اور نیچر انسان کو تبدیل کرتا ہے اور اس آپس کے تبدیلات سے سب واقعات پیدا ہوتے ہیں۔"

سرسید ہمارے پہلے مفکر ہیں جنہوں نے موجوداتِ عالم اور انسانی معاشرے کے اندر جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں ان کی تشریح خود معاشرے اور موجودات کے قوانینِ حرکت سے کی۔ کسی ماورائی قوت کے ارادے کو اس میں شامل نہیں کیا۔

تہذیب اور انسان لازم اور ملزوم حقیقتیں ہیں۔ یعنی انسان کے بغیر تہذیب کا وجود ممکن نہیں اور نہ تہذیب کے بغیر انسان، انسان کہلانے کا مستحق ہوتا ہے۔ تہذیب انسان کی نوعی انفرادیت ہے۔ یہی انفرادیت اس کو دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتی ہے۔ گویا انسان میں بعض ایسی نوعی خصوصیتیں موجود ہیں جو دوسرے جانوروں میں نہیں ہیں اور نہ ہوسکتی ہیں۔ اور انہیں خصوصیتوں کے باعث انسان تہذیب کی تخلیق پر قادر ہوا ہے۔ وہ دونوں پیروں پر سیدھا کھڑا ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ سے اس کے ہاتھ بالکل آزاد ہوجاتے ہیں۔ انہیں ہاتھوں کی مدد سے اس نے نئے نئے آلات و اوزار بنائے ہیں۔ مصوری کی ہے۔ مجسمے بنائے ہیں۔ ساز ایجاد کئے ہیں۔ تحریر کا فن ایجاد کیا ہے۔ عمارتیں کھڑی کی ہیں۔ انسان کی دوسری تہذیبی خصوصیت اس کی قوت گویائی ہے۔ یہ کوئی فطری یا خداداد صلاحیت نہیں ہے بلکہ انسان نے دماغ، زبان، دانت، تالو، حلق اور سانس کی مدد اور آوازوں کے آہنگ سے بامعنی الفاظ کا ایک وسیع نظام وضع کیا ہے۔

زبان انسان کی سب سے عظیم الشان سماجی تخلیق ہے۔ اس کے ذریعہ انسان اپنے تجربات، خیالات اور احساسات کو دوسروں تک پہنچاتا ہے اور چیزوں کا رشتہ زمان و مکان سے جوڑتا ہے۔ یعنی وہ دوسروں سے ماضی، حال، مستقبل اور دور و نزدیک کے بارے میں گفتگو کرسکتا ہے اور اس طرح آنے والی نسلوں کے لئے تہذیب کا نہایت بیش قیمت اثاثہ چھوڑ جاتا ہے۔

انسان کی تیسری تہذیبی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اشیاء اور واقعات کو نئے نئے معنی دیتا رہتا ہے۔ مثلاً جانور کے نزدیک چشمے کے پانی اور چاہ زمزم کے پانی میں کوئی فرق نہیں ہے حالانکہ کروڑوں انسانوں کے نزدیک آبِ زم زم نہایت مقدس پانی ہے۔ یہی حال عید، بقرعید، شب برات، محرم اور دوسرے تاریخی دنوں کا ہے کہ انسان کے لئے ان کی ایک خاص اہمیت ہے جبکہ جانوروں کے لئے سب دن یکساں ہوتے ہیں۔ انسان کے علاوہ کوئی دوسرا جانور دیوی دیوتا، بھوت پریت، جن شیطان، جنت دوزخ، جھاڑ پھونک، گنڈا تعویذ کا تصور بھی نہیں کرسکتا۔

انسان اور جانوروں کے نوعی فرق کی تشریح کرتے ہوئے کارل مارکس نے مصنوعی دنیا کی تخلیق کو انسان کا بڑا کارنامہ قرار دیا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ

"جانوروں کا حیاتی عمل (Life Activity) ان کی کل زندگی ہوتا ہے۔ وہ

اپنی ذات اور اپنے حیاتی عمل میں فرق نہیں کر سکتے۔ یعنی ان کا کام فقط اپنے جسمانی وجود کو برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ (شیخ سعدی نے اسی نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "زیستن برائے خوردن" کا بلیغ فقرہ استعمال کیا تھا) یہ درست ہے کہ انسان بھی اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لئے کام کرتا ہے۔ لیکن وہ اپنی زیست کو خوردن تک محدود نہیں کرتا۔ بلکہ کام اس کے حیاتی عمل کا فقط ایک جُز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ انسان کا حیاتی عمل اس کی مرضی اور ارادے کا پابند ہوتا یعنی شعوری ہوتا ہے اور یہی باشعور حیاتی عمل اسے دوسرے جانوروں سے ممتاز کرتا ہے۔"

مارکس کے نزدیک انسان کی امتیازی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ اپنے عمل سے نیچر کے پہلو بہ پہلو ایک نئی معروضی دنیا تخلیق کر لیتا ہے۔ گو بعض دوسرے جانوروں میں بھی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے مثلاً پرندے گھونسلے تیار کرتے ہیں۔ چوہے بل اور گیدڑ ماند کھودتے ہیں۔ شہد کی مکھیاں اور بھڑیں چھتے بناتی ہیں لیکن انسان اور جانور میں فرق یہ ہے کہ جانور فقط اپنی یا اپنے بچوں کی فوری ضرورتوں کے لئے یہ چیزیں پیدا کرتے ہیں۔ ان کا تخلیقی عمل ایک انگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا تخلیقی عمل اس کی جسمانی ضرورتوں تک محدود نہیں رہتا۔ جانور فقط تخلیقِ ذات کرتا ہے۔ اپنے آپ کو پیدا کرتا ہے۔ جانوروں کی تخلیق ان کے جسم کی فوری اور براہِ راست کفالت کرتی ہے اور ان کے جسم کا جز ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انسانوں کی تخلیقات ان کے جسم سے الگ ہوتی ہیں۔" بلکہ بسا اوقات ان کی حریف بن جاتی ہیں۔ وہ خود اپنی تخلیقات کے غلام ہو جاتے ہیں۔"[۶]

اس تمہید کے بعد آئیے اب کچھ تذکرہ پاکستانی تہذیب کا ہو جائے۔ مگر یہاں پھر وہی سوال اُٹھے گا کہ آیا پاکستانی تہذیب نام کی کوئی شے ہے بھی؟ اگر ہے تو اس کا حلیہ کیا ہے؟ اس کو پہچانا کیسے جائے اور اس کی شخصیت کیسے متعین کی جائے؟ نیز کیا پاکستانی تہذیب کا ظہور بھی اسی دن ہوا جس دن پاکستان وجود میں آیا۔ یا اس خطے کے باشندے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء سے پہلے بھی تہذیب سے آشنا تھے۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ پاکستان میں انسان چار لاکھ برس سے آباد ہے اور وہ اس

طویل مدّت میں پتھر کی تہذیب، کانسے کی تہذیب اور لوہے کی تہذیب کے دَور سے گزرا ہے۔ یہ بھی ایک مسلّمہ امر ہے کہ اس دَوران میں دراوڑ، آریہ، ساکا، ایرانی، یونانی، کُشن، ہُمن، عرب، تُرک، افغان اور مغل قوموں کے لوگ وقفے وقفے سے یہاں آ کر آباد ہوتے رہے ہیں۔ چنانچہ امری، موہن جو دڑو، ہڑپہ، ٹیکسلا، پشاور، ملتان اُوچھ، لاہور اور ٹھٹھہ وغیرہ میں ان قوموں کے تہذیبی آثار اب تک موجود ہیں۔ اہلِ پاکستان کی تہذیب کا خمیر انہیں پرانی تہذیبوں کے قوام سے اُٹھا ہے۔

پاکستانی تہذیب کے بارے میں عام طور پر دو نظریے پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کی اساس اسلام پر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک پاکستانی تہذیب سے مراد اسلامی تہذیب ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ یہ اسلامی تہذیب اُس دن وجود میں آئی جس دن محمد بن قاسم نے راجہ داہر کو شکست دی لہٰذا محمد بن قاسم سے پیشتر کی تہذیب سے ہمارا کوئی رشتہ نہیں ہے کیونکہ وہ کفار کی تہذیب تھی۔ محمد بن قاسم کی اسلامی تہذیب کی روایت کو سلطان محمود غزنوی، شہاب الدّین غوری اور شہنشاہ اورنگ زیب عالمگیر نے فروغ دیا۔ سلطنتِ مغلیہ کے زوال کے زمانے میں شاہ ولی اللہ ؒ اور مجدّد الف ثانی ؒ جیسے بزرگوں نے اسلامی تہذیب کو بادِ حوادث کے جھونکوں سے بچایا۔ اور سر سیّد احمد خاں نے نیچری اور مغرب پرست ہونے کے باوجود مسلمانوں میں قومی انفرادیت کا شعور پیدا کر کے ہمیں خود شناسی کی طرف مائل کیا۔ اور بالآخر علامہ اقبال کی فکری کاوشوں اور قائداعظم کی مدبّرانہ کوششوں سے پاکستان وجود میں آیا۔ اس طرح مسلمانوں کو دو ڈھائی صدی کے بعد پہلی بار اسلامی تہذیب کو ترقی دینے کا موقع ملا۔ پاکستان کے سرکاری حلقوں کا کم از کم ابتدا میں یہی موقف تھا۔ اسلامی تہذیب کے اس نظریے کے مطابق زبانوں میں اردو، موسیقی میں قوالی، مصوری میں چغتائی آرٹ، شاعری میں فردوسیٔ اسلام حضرت حفیظ جالندھری کا کلام، ناول میں اسلامی تاریخی ناول، فلموں میں ابا حضور اور امی حضور کہنے والے رئیس زادے، فنِ تعمیر میں مغلیہ طرز کے گنبد و محراب، مردوں کے لباس میں جناح کیپ، شیروانی اور چوڑی دار پاجامہ، اور عورتوں کے لباس میں غرارہ اسلامی تہذیب کی علامتیں قرار دی گئیں۔ ان دنوں تعلیم و تفریح کا سب سے موثر ذریعہ ریڈیو تھا۔ چنانچہ ریڈیو

سے قوالیاں اور عارفانہ نظمیں دن رات نشر ہوتیں۔ بالخصوص علامہ اقبالؔ کی۔ البتہ شاعرِ مشرق کے انقلابی شعروں کو ریڈیو اسٹیشن کے احاطے میں بھی داخل ہونے کی اجازت نہ تھی۔ ریڈیو والوں نے اسی پر اکتفا نہ کی۔ بلکہ کلاسیکی گانوں کے ان ہندی بولوں کو بھی "مشرف بہ اسلام" کرنا چاہا جو حضرت امیر خسروؒ اور میاں تان سین کے وقت سے مسلمان موسیقاروں کی زبان پر چڑھے ہوئے تھے۔ یہ ساری کوششیں ناکام ہوگئیں۔ کیوں کہ اربابِ اختیار نے نہ تو پاکستان کے باشندوں کے طرزِ معاشرت اور فکر و احساس کے نظام کا خیال کیا اور نہ ان کے تہذیبی تقاضوں کو درخورِ اعتنا سمجھا۔ اس کے علاوہ ان کا یہ نظریہ کہ تہذیب کا مدار مذہب پر ہوتا ہے غیر تاریخی تھا۔ مذہب تہذیب کا جُز تو رہا ہے اور ہو سکتا ہے مگر تہذیب کا "کُل" کبھی نہیں رہا ہے۔

اسلامی تہذیب سے اگر مراد اسلامی عقائد اور رسوم ہیں تو پاکستان کیا ایشیا اور افریقہ کے اکثر ملکوں میں اسلامی تہذیب موجود ہے۔ اس میں پاکستان کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ ہر ملک کا مسلمان ایک خدا کو مانتا ہے رسول اکرم صلعم کو آخری نبی گردانتا ہے۔ قرآن کو کلامِ الٰہی تسلیم کرتا ہے۔ احادیث نبوی صلعم کو بطور سند پیش کرتا ہے۔ نماز، روزہ اور حج و زکوٰۃ کو مذہبی فریضہ سمجھتا ہے۔ عید، بقرعید کے تیوہار مناتا ہے۔ اور ختنہ، بسم اللہ اور نکاح کی رسمیں ادا کرتا ہے۔ تمام دنیا بالخصوص مغربی ایشیا کے مسلمانوں کے روایتی طرزِ فکر و احساس پر بھی اسلام کی چھاپ بہت گہری ہے اور ان کی تہذیبی قدروں، تلمیحوں، استعاروں اور علامتوں میں بھی بہت سی باتیں مشترک ہیں مگر اس اشتراک کے باوجود کوئی صحیح الدماغ شخص عربوں کی تہذیب اور انڈونیشی تہذیب کو ایک نہیں کہے گا۔ حالانکہ دونوں مسلمانوں کی تہذیبیں ہیں۔ اسی طرح ایران اور مراکش یا افغانستان اور سوڈان کی تہذیبیں یکساں نہیں ہیں۔ کیونکہ مذہب تہذیب کا جُز تو ضرور ہے لیکن نہ تو تہذیب کی بنیاد مذہب پر قائم ہے اور نہ مذہب کے حوالے سے اس کو پہچانا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مراکش سے ملایا تک مسلمانوں کی تہذیبوں میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

یہ درست ہے کہ تہذیب کی تشکیل و تعمیر میں اب تک مذہب کو بہت دخل رہا ہے۔ مثلاً گندھارا کی تہذیب بدھ مت اور گوتم بدھ کی شخصیت سے بہت متاثر ہے۔ چنانچہ ٹیکسلا کے عجائب گھر میں سنگ تراشی کے جتنے شاہکار موجود ہیں ان کا تعلق بدھ مت کے عقائد سے ہے۔

لیکن اسی عجائب گھر میں آپ کو گندھارا عہد کی مٹی اور دھات کے خوبصورت برتن، چاندی سونے کے زیورات، بچوں کے کھلونے، لکھنے پڑھنے کا سامان، بیل بٹے، ترازو اور باٹ، تکلے اور چرخے، غرض کہ ان تمام چیزوں کے نمونے مل جائیں گے جو گندھارا کے لوگ بدھ مت سے پہلے بھی بناتے تھے۔ ان چیزوں کا بدھ مت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اسی طرح قرونِ وسطیٰ کی مغربی تہذیب پر حضرت عیسیٰ اور مسیحی پیشواؤں کی شخصیت کی گہری چھاپ ہے۔ اہلِ مغرب کی موسیقی، مصوری، مجسمہ سازی اور دیگر علوم و فنون مسیحی عقائد کے اظہار سے لبریز ہیں۔ پھر بھی یہ اعتقادی مظاہر پوری مغربی تہذیب کے ذہنی اور مادّی تخلیقات کا فقط ایک جز ہیں۔ یہی حال ہماری تہذیب کا ہے۔ عید بقر عید کے تیوہار، میلاد شریف، اور شبرات کی رونقیں، پیروں کے عرس، محرم کی مجلسیں، نعتیہ قصیدے اور مسدّس، مرثیے اور سلام، یوسف زلیخا کے قصے، امیر حمزہ کی داستانیں، مسجدوں کا حسنِ تعمیر اور ان کے دلکش نقش و نگار، طغرے اور وصلیاں، فنِ خطاطی کے پیچ و خم غرض یہ کہ ہماری تہذیب کے بہ کثرت پہلو ایسے ہیں جن کا سرچشمہ ہمارے مذہبی عقائد اور رسوم ہی ہیں۔

مگر پاکستانی تہذیب کو اسلامی تہذیب سے تعبیر کرنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ یہاں کی تہذیب کے غالب عناصر کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ ہماری زبان اور بولیاں، ہماری خوراک اور پوشاک، ہمارا اوڑھنا بچھونا، ہمارے آلات و اوزار، ہمارا طرزِ تعمیر، ہماری موسیقی اور مصوری، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہمارے رسوم و رواج، کسی کا تعلق عہد رسالت کی مدنی یا مکّی تہذیب سے نہیں ہے۔ اور نہ پاکستانی تہذیب عرب تہذیب کے قالب میں ڈھالی جا سکتی ہے۔ اس فرق کو مذہب کے معیار پر پرکھا نہیں جا سکتا بلکہ یہ فرق دونوں ملکوں کے طبعی حالات اور طرزِ بود و ماند میں فرق کا نتیجہ ہے۔ برطانیہ یا امریکہ کا باشندہ مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اپنی روایتی تہذیب کو ترک نہیں کر سکتا اور نہ اسلام اس سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ تم کوٹ پتلون پہننا، کانٹے چھُری سے کھانا، انگریزی فلمیں دیکھنا، انگریزی گانے گانا اور کلبوں میں رقص کرنا چھوڑ دو۔

دوسرا نظریہ ان لوگوں کا ہے جو پاکستانی تہذیب کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ وہ پاکستان

کو ایک ریاست تو تسلیم کرتے ہیں اور اس کی سالمیت کے حق میں بھی ہیں لیکن وہ پاکستان کو تہذیبی اکائی نہیں مانتے۔ ان کا کہنا ہے کہ پاکستانی تہذیب کوئی شے نہیں ہے۔ البتہ پاکستان میں کئی علاقائی تہذیبیں ضرور موجود ہیں۔ اور ان تہذیبوں کی زبان، ادب، ناچ گانے، رسم و رواج، تاریخی روائتیں اور سماجی قدریں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ دوسرے یہ کہ علاقائی تہذیبیں پاکستان کے قیام سے ہزاروں سال پیشتر سے رائج ہیں۔

پہلے نظریہ کی تبلیغ کرنے والے پاکستان کی تہذیبی وحدت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو وحدت میں کثرت کا منظر نہیں دکھائی دیتا۔ دوسرے نظریے کے علمبردار کثرت پر اصرار کرتے ہیں۔ ان کو کثرت میں وحدت نظر نہیں آتی۔ ان دونوں نظریوں میں شروع دن سے ٹکر ہو رہی ہے اور ابھی تک جاری ہے۔ یہ ٹکر دراصل دو متضاد سیاسی اور سماجی طرز عمل کا فکری پرتو ہے۔ پہلے نظریے کا ڈانڈا مضبوط مرکز سے ملتا ہے اور دوسرے کا صوبائی خودمختاری سے۔ وہ حلقے جن کا خیال ہے کہ زیادہ سے زیادہ اختیارات مرکز کے پاس ہونے چاہئیں۔ تہذیبی وحدت کی حمایت کرتے ہیں۔ وہ حلقے جو صوبائی خودمختاری کے حق میں ہیں علاقائی تہذیبوں کی ترویج و ترقی پر زور دیتے ہیں کیونکہ ان کا خیال ہے کہ علاقائی تہذیبوں کو صوبائی خودمختاری کے بغیر فروغ پانے کا موقع نہیں مل سکتا۔ عجیب بات ہے کہ تحریکِ پاکستان کے رہنما قیامِ پاکستان سے پیشتر صوبائی خود مختاری کی حمایت بڑی شد و مد سے کرتے تھے اور وفاقی مرکز کو کم از کم اختیارات سونپنے کے حق میں تھے مگر پاکستان قائم ہو جانے کے بعد ان رہنماؤں نے اپنا موقف بدل دیا اور مرکز کو زیادہ سے زیادہ اور صوبوں کو کم سے کم اختیار سونپنے پر اصرار کرنے لگے۔

یہ بھی ایک دلچسپ مگر عبرت آموز تاریخی حقیقت ہے کہ مضبوط مرکز اور صوبائی خود مختاری کے حامیوں کے درمیان پہلی قوت آزمائی تہذیب ہی کے میدان میں لسانی فسادات کی شکل میں ہوئی۔ مضبوط مرکز کے علم بردار نہ تو مشرقی بنگال کو صوبائی خودمختاری دینے پر راضی تھے اور نہ بنگالیوں کی تہذیبی اور لسانی انفرادیت کو تسلیم کرتے تھے۔ ان کی دلیل یہ تھی کہ پاکستان ایک مسلم قوم ہے اور چونکہ اُردو زبان اسلامی تہذیب کی علامت ہے لہٰذا اُردو زبان کو پاکستان کی واحد قومی زبان بننے کا حق حاصل ہے۔ بنگال کے لوگ اس دلیل کو ماننے کے لئے تیار

نہ تھے اور جب مرکز نے تہذیبی وحدت کے اصول کو طاقت کے زور پر منوانا چاہا تو ڈھاکہ میں لسانی فسادات کا لاوا پھوٹ پڑا۔ اس جھگڑے میں نورالامین کی وزارت گئی سو گئی، بیچاری اُردو زبان کو جس کو بنگالی مقدس زبان سمجھ کر سیکھتے تھے دیس نکالا مل گیا۔ بنگالی قوم کے لئے اُردو زبان اسلامی تہذیب اور قومی وحدت کی علامت بننے کی بجائے بیرونی اقتدار کی قابلِ نفرت نشانی بن گئی۔

تب مضبوط مرکز کے حامیوں کی طرف سے ایک یونٹ کا شوشہ چھوڑا گیا۔ ایک یونٹ کے جواز میں کسی نے دریائے سندھ کے حوالے سے مغربی پاکستان کی معاشی اور جغرافیائی وحدت کو بطور دلیل پیش کیا اور کسی نے موئن جو دڑو کی تہذیب کا سہارا لیا۔ اس کے باوجود جب سندھ اور سرحد کے نمائندوں نے قومی اسمبلی میں اس تجویز کو منظور کرنے میں پس و پیش کیا تو سرحد کی وزارت توڑ دی گئی اور سندھ اسمبلی کے اسپیکر میر غلام علی تالپور کو سندھ کے ایک دور افتادہ گاؤں میں نظر بند کر دیا گیا۔ مغربی پاکستان ایک وحدت بن گیا۔ اور مشرقی بنگال کا نام بدل کر مشرقی پاکستان رکھ دیا گیا۔ مضبوط مرکز کے طرف داروں کا خیال تھا کہ صوبوں کو توڑنے اور سرکاری کاغذات سے پنجاب، سندھ، سرحد اور بلوچستان کا نام خارج کر دینے سے کم از کم مغربی پاکستان ایک سیاسی اور تہذیبی وحدت بن جائے گا اور لوگ اپنی علاقائی تہذیبوں کو رفتہ رفتہ بھول جائیں گے۔ لیکن یہ اُن کی بھول تھی۔ علاقائی تہذیبوں نے ایک یونٹ کے حامیوں کو کبھی معاف نہیں کیا۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علاقائی تہذیبوں کا احیاء ایک یونٹ کے زمانے ہی میں شروع ہوا۔ ایک یونٹ کے قیام سے علاقائی تہذیبوں کو جو خطرہ پیدا ہو گیا تھا اس کو سیاست دانوں سے کہیں زیادہ شدت سے ادیبوں، دانشوروں اور فن کاروں نے محسوس کیا۔

اب یوں ہوا کہ ایک گروہ تو پاکستانی قوم کی تہذیبی شخصیت کو اسلامی تعلیمات اور اسلامی تاریخ کے حوالے سے متعین کرنے میں مصروف ہو گیا اور دوسرے گروہ نے جس کو اپنی علاقائی تہذیب عزیز تھی اپنی تہذیبی میراث کی تلاش شروع کر دی۔ اور اپنی اصل پہچاننے کے لئے اپنی زمین سے ناتا جوڑنے کی کوشش کرنے لگا۔ پہلے گروہ کے پاس وسائل بہت تھے۔ اس کو سرکار دربار کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ ابلاغ کے تمام ذرائع بھی اس کے تصرف میں تھے۔ ریڈیو،

ٹیلی ویژن، اخبار، فلمی صنعت سب جگہ اسی گروہ کا حکم چلتا تھا اور اس کے پاس ادیبوں، عالموں اور فن کاروں کے ضمیر کو خریدنے کے لئے اسباب کی کمی بھی نہ تھی۔ اس کے مقابلے میں علاقائی تہذیبوں کی خدمت کرنے والے ہر اعتبار سے بہت تہی دست تھے۔ پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ گذشتہ بارہ پندرہ سال کے اندر لوگوں میں اپنی مادری زبان، مادری ادب اور مادری تہذیب کو دست بُرد سے بچانے اور اس کے نقوش کو چمکانے، نکھارنے کا جذبہ بڑی تیزی سے اُبھرا ہے۔ پنجابی، سندھی، پشتو اور بلوچی زبانوں میں شعر کہنے، کہانیاں اور مضامین لکھنے اور رسالے اور کتابیں شائع کرنے اور ادبی انجمنیں بنانے کا رواج بڑھا ہے۔ لوک گیت، لوک کہانی، لوک ناچ مقبول ہوئے ہیں۔ اور دیہات کی گھریلو دستکاریاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جمع کی جا رہی ہیں بلکہ خوشحال طبقوں کے فیشن میں داخل ہو گئی ہیں۔ اب سے دس پندرہ برس پہلے یہاں شاید سو (۱۰۰) میں ایک فلم پنجابی یا کسی دوسری علاقائی زبان میں بنی ہو ورنہ سب فلمیں اُردو میں بنتی تھیں۔ آج صورتِ حال یہ ہے کہ نوے فیصد فلمیں پنجابی زبان میں بنتی ہیں۔ یہ فلمیں فنی لحاظ سے تو اعلیٰ درجے کی نہیں ہوتیں لیکن عام تماشائی ان کو بہت پسند کرتے ہیں۔

ایک یونٹ ٹوٹنے اور صوبوں کی بحالی کے بعد سے علاقائی زبان، ادب اور فنون کو ترقی دینے کا شوق اور بڑھا ہے۔ بلکہ غور سے دیکھا جائے تو پتہ چلے گا کہ ایک یونٹ کو توڑنے میں تہذیبی احیاء کی تحریک نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے۔

لیکن ہمیں یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ پاکستانی تہذیب خواہ آپ اس کو اسلامی یا قومی تہذیب کے نام سے تعبیر کریں یا علاقائی تہذیبوں کا مرقع کہیں ارتقاء کے ایک نئے دَور میں داخل ہو چکی ہے۔ یہ دَور صنعتی تہذیب یعنی بجلی، گیس، اور تیل سے چلنے والی خود کار مشینوں کا دَور ہے۔ اس کے بڑھتے ہوئے غلبے کو اب کوئی طاقت روک نہیں سکتی۔ اس صنعتی تہذیب کا اثر ہماری زندگی کے ہر پہلو پر پڑ رہا ہے۔ اور کیا شہری کیا دیہاتی سبھی اس کو قبول کرنے پر مجبور ہوتے جا رہے ہیں۔

صنعتی تہذیب سے پیشتر کی تہذیبیں چاہے وہ موئن جو دڑو اور ٹیکسلا کی تہذیبیں ہوں یا عربوں، ترکوں، ایرانیوں اور مغلوں کی تہذیبیں یا علاقائی تہذیبیں سب کی سب زرعی تہذیبیں

تھیں۔ ان کے فکر و فن، اور اقدار حیات کا سارا نظام کھیتی باڑی سے وابستہ تھا۔ ان کے ناچ گانوں سے، گیتوں، نظموں اور کہانیوں سے، موسمی تیوہاروں اور کھیلوں سے، ان کی گھریلو دستکاریوں سے زمین کی مہک آتی تھی۔ ان کے تخلیقی محرکات بازاری نہ تھے بلکہ فن کاروں کے جمالیاتی ذوق کے اظہار میں افادیت اور عقیدت کا جذبہ کارفرما ہوتا تھا۔ یا اپنے خیالات یا حسی تجربات میں دوسروں کو شریک کرنے کی خواہش۔

صنعتی تہذیب کا نظام خودکار مشینوں کی مصنوعات کے گرد گھومتا ہے مگر فیکٹری کا مالک یا فیکٹری میں کام کرنے والا صناع ان مصنوعات کو اپنے ذاتی استعمال کے لئے نہیں تیار کرتا بلکہ سارا مال بازار میں بیچنے کے لئے بناتا ہے۔ گویا صنعتی تہذیب میں ہر شے بازاری چیز ہوگئی ہے۔ اسی وجہ سے ادب، فن، علم و ہنر اور اخلاق و محبت کے رشتے سب نفع اور نقصان کی ترازو میں تولے جارہے ہیں بلکہ بازاری رشتے ہوگئے ہیں۔ غالب نے شاید اسی رجحان پر طنز کرتے ہوئے کہا تھا

غارت گرِ ناموس نہ ہو گر ہوسِ زر
کیوں شاہدِ گل باغ سے بازار میں آوے

باغ سے بازار تک پہنچنے میں شاہدِ گل اور انسان کے رشتے میں جو تبدیلی ہوتی ہے وہ صنعتی نظام کے ہر شعبۂ حیات میں نمایاں ہے۔

مشینی مصنوعات کی پہلی خصوصیت ان کی ہمہ گیری ہے۔ یعنی یہ مصنوعات صوبائی یا ملکی سرحدوں کو خاطر میں نہیں لاتیں بلکہ انہوں نے پوری دنیا کو اپنے جال میں جکڑلیا ہے۔ چنانچہ مشین کی بنی ہوئی چیزیں پاکستان کے پس ماندہ اور دُور افتادہ گاؤں میں بھی استعمال ہونے لگی ہیں۔ دوسری خصوصیت ان مصنوعات کی یکسانیت ہے۔ یعنی جس قسم کی چیزیں کراچی کے بازاروں میں بکتی ہیں اسی قسم کی چیزیں ملک کے دوسرے شہروں اور قصبوں میں بھی فروخت ہوتی ہیں۔ جو اخبار، رسالے، کتابیں، گراموفون ریکارڈ، ریڈیو سیٹ کراچی میں دستیاب ہوتے ہیں وہ دوسری جگہوں پر بھی آسانی سے حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ ریڈیو اور ٹی وی اور اخباروں، رسالوں کے ذریعہ دنیا بھر کی سیاسی اور تہذیبی سرگرمیوں کی روداد دیہاتوں میں بھی سنی جاسکتی ہیں بلکہ اب تو ہمارے شوقین مزاج مزدور اور کاشتکار بھی کام کرتے وقت ریڈیو پر فلمی گانے سنتے رہتے

ہیں۔ اس یکسانیت کی وجہ سے سندھ، سرحد، پنجاب اور بلوچستان کے باشندوں کے رہن سہن میں بھی رفتہ رفتہ یکسانیت آتی جاتی ہے اور ان کے مزاج اور مذاق بھی ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ صنعتی نظام جس رفتار سے ملک میں ترقی کرے گا اسی رفتار سے یہاں کے باشندوں میں صنعتی تہذیب کی یکجہتی کا غلبہ بھی بڑھے گا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس صنعتی تہذیب کے دَور میں ہماری قومی تہذیب اور علاقائی تہذیبوں کا انجام کیا ہوگا؟ قومی تہذیب کی شخصیت کا تو ابھی تک سراغ ہی نہیں ملا ہے۔ چنانچہ حال ہی میں اسلام آباد میں وزارتِ تعلیم کی طرف سے قومی تہذیب کے مسئلے پر جو سیمنار ہوا تھا وہ بھی قومی تہذیب کی شناخت میں ناکام رہا ہے۔ لہٰذا قومی تہذیب کے مستقبل کے بارے میں کچھ کہنا عبث ہوگا۔ البتہ علاقائی تہذیبوں کو ہم ان کے ادب، آرٹ، زبان اور ہنر کے حوالے سے آسانی سے پہچان لیتے ہیں۔ لہٰذا ان کے مستقبل کے بارے میں پیش قیاسی ہوسکتی ہے۔ مگر کیا علاقائی تہذیبوں میں صنعتی تہذیب کو زک دینے یا اس کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت موجود ہے؟ دوسرے ملکوں کی تاریخ اس سوال کا جواب نفی میں دیتی ہے۔ لیکن یہ ضرور ممکن ہے کہ ہم اپنی علاقائی تہذیبوں کو صنعتی تہذیب سے ہم آہنگ کرلیں۔ اور صنعتی تہذیب کی جو برکتیں ہیں ان کی مدد سے علاقائی تہذیبوں کو اور فروغ دیں۔ علاقائی تہذیبوں کی بے جان اور سوکھی ہوئی ٹہنیوں کو کاٹ دیں اور توانا اور تندرست شاخوں کو صنعتی تہذیب کے کھاد پانی سے سیراب کریں تاکہ ان بوٹوں میں جو پھول کھلیں ان میں زمین کی خوشبو بھی ہو اور انسانی ہنرمندی کا رنگ بھی۔

(نومبر ۱۹۷۴ء)

## حوالہ جات

۱۔ حامد حسن قادری، داستانِ تاریخ اردو، کراچی، ۱۹۶۶ء ص ۳۳۳

۲۔ سرسید احمد خاں، مقالاتِ سرسید، جلد ۶۔ لاہور: ۱۹۶۲ء، ص ص ۳۔ ۴

۳۔ ایضاً، ص ۳۵

۴۔ Economic and Philosophical Mss, London : 1959, pp. 75-76

# اشاریہ

"امید ہے کہ سبط حسن نے جس سمت میں پیشقدمی کی ہے اس میں مزید ٹھوس اور عمیق مطالعے کئے جائیں گے۔ ہماری تاریخ کا از سر نو، معروضی اور سائنسی تجزیہ ہمارے ملک کے موجودہ ثقافتی و عمرانی مسائل کو کھلے ذہن اور ترقی پسندانہ انداز سے سمجھنے میں بہت معاون ثابت ہوگا۔"

زبیر صدیقی
ڈان
۶ جولائی ۱۹۷۵ء

"سبط حسن صاحب کی کتاب پاکستانی تہذیب اور سماجیات کے میدان میں ایک بہت ہی اہم، قابل قدر اور خوش آئند اضافہ ہے اور وہ تمام قارئین اس کتاب کو بطور خاص پسند فرمائیں گے جو تحقیق کو تعصبات سے پاک دیکھنا چاہتے ہیں۔"

محمد علی صدیقی
ماہنامہ افکار کراچی

